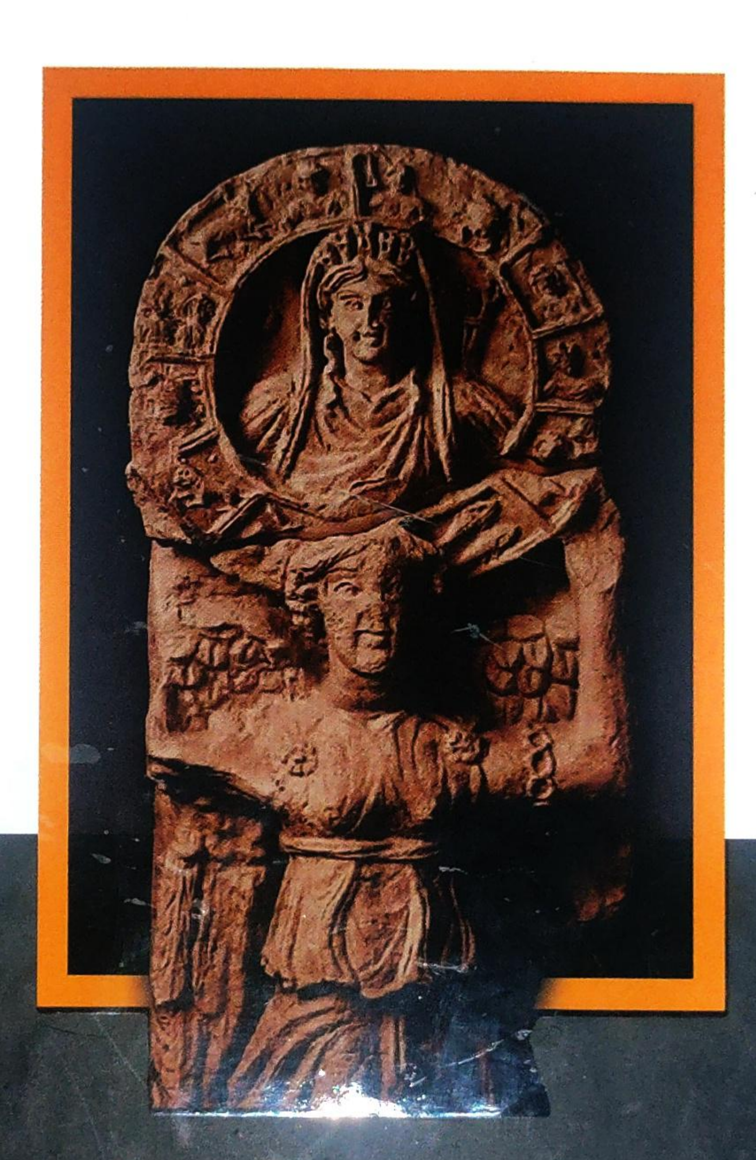
سلسلة تاريخ شبه الجزيرة العربية وأديانها قبل الإسلام

الحَياةُ الدِّينيَّة عندَ الأنْبَاط

ذاكرة المكان المقدَّس من حوران إلى الحجاز



بيتر الباس

ترجمه عن الإنكليزية:

د. حسيب إلياس حديد



مكتبة الرافدين للكتب
الالكترونية
https://t.me/ahn1972

الحَياةُ الدِّينِيَّةُ عندَ الأنْبَاط

ذاكرة المكان المقدس من حوران إلى الحجاز

تأليف:

د. بيتر الباس

ترجمة:

د. حسيب إلياس حديد

الحَياةُ الدِّينيَّة عندَ الأنْبَاط

ذاكرة المكان المقدس من حوران إلى الحجاز

The Religious Life of Nabataea

تأليف: د. بيتر الباس

ترجمة: د. حسيب إلياس حديد

إخراج الكتاب وتصميم غلافه: القسم الفني، التقويم اللغوي: تومان غازي الخفاجي

الناشر: المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت: 2022

العراق/ تورنتو - كندا

The Academic Center for Research

TORONTO -CANADA

موثق بدار الكتب والوثائق الكندية.

Library and Archives Canada

ISBN : 978-1-990131-32-5

naseer.alkaabi@uokufa.edu.iq

كافة حقوق النشر والاقتباس محفوظة للمركز الأكاديمي للأبحاث.

Copyrights©The Academic Center for Research 2022

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله أو استنساخه بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي مسبق من الناشر.

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن آراء المركز الأكاديمي للأبحاث واتجاهاته.

+964 780 226 2494 facebook.com/acadcntr www.acadcr.com info@acadcr.com

شكر وتقدير

أولاً وقبل كلّ شيء أودّ أنْ أشكر مشرفي على الدكتوراه **تيد كيزر**، الذي فاق دعمه وتوجيهه كلّ ما توقعته، إذ حباني تحمسه وتشجيعه تطلعاً راسخا عبر السنوات الأربع المليئة بالتحدي.

وإنّني لمدين بقدر كبير من العرفان لفريق من الأكاديميين والطلبة الذين عملت معهم في أثناء كتابة هذا الكتاب. ومن بين الأكاديميين اخصّ **آشيم ليشتنبيركر** و**روبينا راجا** اللذين قدما المشورة وأتاحا الفرص للباحثين الشباب. وأودّ أنْ أُشيد بتخطّي ممتحنيَّ الاثنين **جوهان هوبولد** و**جون هيلي** واجباتها ليقدما لي النصيحة والاقتراحات لتطوير أطروحة الدكتوراه إلى هذا الكتاب.

ومن بين زملائي أخصّ بالشكر **كريستينا آكوا** و**لوسي واديسون** و**ريك فان ويجليك** و**سيمون دي** الذين أثبتت مساعدتهم وصداقتهم لسبب أو لآخر أنّها لا تقدّر بثمن. وهنا لابدّ من ذكر الزميل والصديق المخلص **دونالد موراي** الذي وافاه الأجل بحزن عام 2011. لقد كان مصدراً عظيماً للالهام افتقدناه على نحو مؤلم.

وأود أيضا أنْ أذكر الهيئات الممولة التي مكنني دعمها السخيّ إكمال هذه الدراسة: مجلس بحوث الآداب والإنسانيات، جامعة درم، ولاسيما مركز دراسة المتوسط القديم والشرق الأدنى.

والعرفان الأكبر موصول لعائلتي. والديّ اللذين كانا كريمين ومخلصين بحبّهم وتشجيعهم. وأخيراً كان للدعم المتواصل لزوجتي وصبرها وطيبها في هذا الميدان وفي غيره مصدر قوة لا يثمّن. فلم يكن بوسعي إنجازه من دون أنْ تعاضدني جنباً إلى جنب ولا يسعني إلاّ أنّ أقدّم لها جزيل الشكر.

الفصل الأول

مقدمة

بقي مشهد الصحراء في بلاد الأنباط القديمة مصدر سحر طبيعي للباحثين في القرنين الماضيين، ذلك أنّ موقعهم على تخوم العالم الإغريقي - الروماني ألهمَ الباحثين القدامى أنْ يقدموا وصفا أدبيا لمملكتهم يخالف حقيقة الشعوب البعيدة ما أبقى الأنباط غامضين. دفع هذا الغموض المستشرقين المحدثين إلى محاولة اكتشاف المنطقة اكتشافا جديا في القرن التاسع عشر.

يعدّ اكتشاف بعض الآثار الغامضة التي أُهملت وصمدت طويلا في مدينة البتراء، حجر الأساس لتوسّع الاكتشاف التدريجي للحضارة النبطية حتى أصبحت واضحة المعالم، فعُرِفت أنماط حياتهم المادية، والجانب الشكلي لحياتهم الروحية، ومنها لغتهم وعبادتهم الخاصة لآلهة «أنباط»، وأفكارهم الرومانسية المعقَّدَة بشأن ملكتهم (العربية) وهويتهم الوطنية المتمسِّكة باستقلالها تحت ظل روما.

بقي الجانب الثقافي الغامض للأنباط موضوعاً للبحث في القرن العشرين، لحلّ كثير من الألغاز المراد وضعها ضمن التنوّع الذي وُجِدَ في المملكة، نحو ملحوظة (فيرغس ميلار) في دراسته للشرق الأدنى الروماني «أنّ بلاد الأنباط تضمّ بشكل لافت للنظر عدداً من المناطق المختلفة ثقافياً». ويعدّ ذلك «مُجَمّعاً ذا طابع جغرافي واجتماعي يجعل من الأمر أكثر صعوبة لأي وصف دقيق لحضارة هذه المنطقة»[1].

ولحظ جون هيلي فقدان التجانس في عدد من الجوانب الثقافية في جميع أنحاء المنطقة، في حين لفتت (ليلى نعمة) التنبُّهَ إلى الاختلافات الموجودة بين أجزاء متنوّعة من المملكة، بما يؤثر في طريقة الفهم لبلاد الأنباط[2].

(1) ميلر 1993 ص 398.

(2) هيلي 2001 ص 33 - 34؛ نعمة وآخرون. 2006 ص 52.

وتتجلى هذه الصعوبات بالتصوير الطبيعي ذاته. حيث تبيّن لنا الخارطة رقم (1) المستوطنات التي كانت تحت سيطرة مملكة الأنباط في أوج سلطتها إبّان القرون الأولى قبل الميلاد وبعده، التي لم تحاول رسم حدود للهيمنة النبطية والتأثير النبطي؛ لعدم إمكان ملاحظته بأية وسيلة دقيقة عبر الصحراء، إذ توسعت المملكة جنوبا من حوران جنوب سوريا إلى الحِجر في المملكة العربية السعودية مُغطية حوالي 700 كيلو متر، وتوسعت غربا من الواحة في دوما إلى دلتا النيل مغطية البعد نفسه تقريباً.

أمّا صورة سواد حوران فيرجع للتربة الخصبة الصالحة للزراعة بالأمطار الكافية، التي تختلف عن المنطقة الجبلية الجافة المحيطة بالبتراء، فضلا عن اختلاف الصحراء الرملية حول الحِجر، ما يؤدي إلى اختلاف أنماط الحياة الاجتماعية والاقتصادية التي تتغيّر وصولا إلى سيادة الحالة الرعوية البدوية المتنقّلة في الجنوب، مقابل الحياة المستقرة في المناطق الزراعية في الشمال، ويتبع تلك الاختلافات الجوهرية في الأنماط الاجتماعية تنوعا في الثقافة والمعتقدات الدينية؛ لذلك يجب توخي الحذر عند استعمال التعريفات والمصطلحات لتكوين صورة علمية لبلاد الأنباط، إذ اعتدنا على سماع مصطلح (الأنباط) بمعنى السكّان الذين كانوا يعيشون بطريقة خاصة، وبمعنى الذين يقاتلون عدواً معيناً، واستعمل أيضا للدلالة على نمط من العمارة، ونمط من العبادة لهذا الإله أو ذاك.

وهكذا أصبح البناء أنموذجاً (للعمارة النبطية) ووعاءً من السيراميك النبطي وإلهَ الديانة النبطية. وتعمل مثل هذه اللغة لا محالة على زيادة الانطباع الخاص بالتلاحم الثقافي القويّ والوحدة الرصينة بين الشعوب التي كانت تعيش في بلاد الأنباط، وعليه يجب العناية بالتنوّع الثقافي لمملكة الأنباط؛ بلادا وعبادا، بدلاً من وصف كلّ لُقْية من المنطقة بأنّها نبطية وصفا عاما، فالوصف العام إطار ينصهر فيه التنوّع، وعليه يجب أنْ تُشَخَّصَ مناطق معينة وبنايات معينة بالطابع (النبطي)، وما عداها يكون نتاج تأثيرات محلية أو أجنبية. والعمارة والنحت أكثر الأمثلة وضوحاً هنا، إذ يمكن اكتشاف التقدّم في الأنماط والأساليب والملامح العامة التي تأصّلت في العالم الإغريقي - الروماني بسهولة في واجهات القبور في البتراء مثلا. وهذه في الحقيقة شُخِّصتْ من الخارج ووصِفَ أثرُها الضار بالنمط النبطي (النقي)؛ لأنّه يشكّل إدخال عنصر أجنبي فيه. وكذلك تدهور الطابع النبطي للعمارة بالمؤثرات

الإغريقية، فاتخذت أشكالا مختلفة مما عُثِرَ عليه في بلادهم[1].

يتضمّن تعريف الطابع المعماري النبطي عددا من الإشكالات التي تغطي أرجاء المملكة، شأنها شأن الجوانب الثقافية الأخرى، إذ يلزم التنوّع الإفادة من أيّ دليل مهما صَغُر على التصنيف بأنّ تلك مادة ترجع إلى البتراء أو إلى غيرها؛ لأنّ الأنباط يمكن أنْ يكونوا خصوصية ثقافية هيمن اسمها على بقاع كثيرة؛ لذلك لابد من توضيحات اجتماعية مختلفة تفسّر تلك الإشكالات، منها مثلا: ربما يعدّ الأنباط قبيلة هيمنت على عدد من القبائل، أو ربما انفصل قسم منهم وفَقَدَوا اتصالهم بتقاليد أسلافهم واقتنعوا بتأثيرات (أجنبية) أكثر حداثة. ربما تكون هذه التفسيرات حقائق، إلاّ أنّها نظرية تفتقر إلى الدلائل المادية الدامغة التي تدعم اليقين العلمي. وفي الأعم الأغلب تصف مباحث فريق من المؤلفين المعاصرين (الأنباط) في ضمن سياق سياسي أو عسكري، ولكن لا يوجد دليل داخلي يساعدنا على فَهْم حياتهم ضمن المملكة[2]. كما هي الحال مع كثير من النقوش التي تميز هيمنة (مملكة الأنباط) ولكن من غير المؤكد فيما إذا كان مؤلفو مثل هذه النقوش قد شخّصوا أنفسهم (بأنّهم أنباط) وضمن أية سياقات يمكنهم القيام بذلك. والنتيجة تمّ اختزال الأنباط ضمن إطار سياسي يشير إلى الذين كانوا يعيشون تحت سيطرة الملك النبطي[3]. وبهذا الشأن، يمكن استعمال المصطلح ليشير إلى الأنباط وإلى جميع أولئك الذين كانوا يعيشون في بلاد الأنباط.

ولأغراض تتصل بدراستنا هذه، أصبحت المنطقة التي كانت تحت سيطرة ملك الأنباط أساسية؛ لأنّها تتضمن مؤشرين تقليديين، أولهما: وجود النقوش المكتوبة

---

(1) انظر على سبيل المثال، شميد 2001 م.

(2) لوحظ من عدة شواهد أنّ الناس الذين يصنفون أنفسهم أنّهم (أنباط) ظهروا بعد ضمّ المملكة إلى الإمبراطورية الرومانية. وتعدّ هذه نقوش إغريقية من (IGR III.1257) Nemara الرسوم الإغريقية والرومانية، على الرغم من أنّ ترجمة (الأنباط) غير أكيدة، انظر: (ماكدونلد 1991، ص 106، رقم 38)، ونقوش بالميرية من بالميرا.«النصوص الآرامية البالميرية PAT 0319»، ومن النص الصفائي من شمال شرق الأردن « Clark 1979 رقم.661.» كلارك 1979 الرقم 661. انظر عموما: كنوف 1989 أ، ص 56 - 57.

(3) على سبيل المثال، غراف 2004، ص 150،«من هذا المنظور، فإنّ ما ندعوه بـ (الأنباط)، ونفهمه على أنّه مصطلح عرقي، يُنظر إليه على نحو أفضل بوصفه (دولة) تنطوي على دمج الجماعات العربية الأصلية، والمختلفة، في إطار أو نظام سياسي».

باللهجة النبطية للآرامية، وثانيهما: ما عُثِرَ عليه من اللُقى لنوع خاص رقيق جداً من فخّار دقيق يبدو أنّه قد تمّ إنتاجه في البتراء يتصف بتصاميم معينة. ومثلما علّقَ كثيرٌ من الباحثين، لا يعدّ المؤشرينِ من الناحية الكرونولوجية ولا الجغرافية مقيدان بعمر المملكة[1]، لوجود شواهد عدّة تؤكد أنّه لم يعُثِرَ على الكتابات المنقوشة ضمن سياقات نبطية استمر استعمالها حتى القرن الخامس الميلاد[2]، مقابل استمرار إنتاج الخزف النبطي مدةً طويلة بعد انضمام مملكة النبط إلى روما سنه 106 ميلادية. وثمة مؤشر دقيق يشكّل لنا أساساً للخارطة رقم (1) هو استعمال المرحلة النبطية في النقوش اعتمادا على أرختنها بالسنة الملكية لملك الأنباط، ما يدلّ على أنّ هذه النقوش ترجع إلى ما قبل انضمام مملكة النبط إلى روما. وتوجد بعض الاستثناءات العرضية المحدودة الغامضة، ومع ذلك نلحظ مؤشرات دقيقة تخصّ التغيرات السياسية باستعمال فترات التأريخ مع بيانات رصينة خاصة تتضمن الإشارة إلى جوانب أخرى للنواحي الحضارية، منها ما يُستقى من مصادرَ أدبية[3].

الدين:

أكدت المصادر الحديثة الخاصة بالممارسات والمعتقدات الدينية في الشرق الأدنى الروماني أهمية تنوع المادة والحصول على المعلومات ـ أولاً وقبل كلّ شيء ـ من منظور محلي[4]. وسمحت منهجية اختيار (التأثيرات الغربية والشرقية) بمزيد من التنبّه التفصيلي للتعابير المحلية للعبادَة والممارسات الدينية، ليسمح ذلك باستعمال المنهج التفكيكي (التحليل) في دراسة الدين النبطي، إذ شَرَعَتْ نسبة كبيرة من الدراسات في تحليل الديانة بوصفها ظاهرة ثقافية واجتماعية[5]. وفي الدراسة المشهورة التي قام بها (كليفورد كيرتز) وصف الديانة أنّها (خلاصة للنظام الكوني)، بمعنى أنّها مجموعة من المعتقدات التي تفسِّر العالم الدنيوي والعلاقات الاجتماعية

(1) انظر على سبيل المثال، هيلي 2001ص 10 - 11، 2007 ص 45، وماكدونالد 2003 .

(2) انظر نعمه 2008ص 49 - 52.

(3) هذه الطريقة مفيدة بشكل خاص في حوران، انظر أدناه ص178 - 181 .

(4) انظر على سبيل المثال، كايزر 2006 و 2008.

(5) مثل .هيلي 2001ص 3-2 .

والأحداث النفسية[1].

واستطرد الباحث في تبيان كيفية حسبان المعتقدات الدينية معياراً للسلوك الإنساني، ذلك أنّ (الإنسان لا يفسر الحوادث النفسية والاجتماعية بتعابير كونية فحسب، وإنّما يعمل على تشكيلها). ويرتبط الطابع الاجتماعي والثقافي بالمعتقدات الدينية ارتباطاً وثيقاً، فيؤثر بعضهما في بعض، ما يزيد في تعقيد دراسة المجال الديني للأنباط، إذ يأخذ صفة التنوع في الأنماط الاجتماعية والثقافية، فيصعب عندذاك التعريف الدقيق لما يمكن تصنيفه ضمن التقاليد الدينية النبطية الخاصة. إذ يستنتج (ستاركي) مثلا أنّه «من المستحيل من الناحية العملية أن نحدّد في دياناتهم ما هو نبطي خالص»[2]. وتتطلب التوضيحات الخاصة شرحا وافيا للتقسيمات الاجتماعية بين المجموعة النبطية التي بقيت على تقاليدها، والأخرى التي تمّ إغرائها بالتأثيرات الخارجية.

ونذكر مثالاً حديثاً يتصل باستنتاج (بارتليت) مفاده أنّه بإمكان المرء أنْ يشكّ في بقاء قلب الديانة النبطية ساميّا متصلّبا وخشنا أحيانا، إذ كانت عبادة حكّام الأنباط للإله (ذو الشرى)، عبادة سرور، وقد قدسوا معابدهم بطريقة مُسِرّة وأكثر رقّة من العالم الإغريقي - الروماني[3].

ويختار (هيلي) تفسيراً جغرافياً أكثر علمية من ذلك: «هناك مايكفي من الأدلة الواضحة، الآثارية والمنقوشة من مركز المناطق النبطية... تصوّر امتلاك مملكة الأنباط لمجموعة متألقة من القيم الدينية»[4]، وفكك الباحث هذا «التقليد الديني النمطي الكلاسيكي لمملكة الأنباط».[5] فيما إذا كان بالإمكان عزل العناصر غير الأساسية جانباً فإنّنا سنصل إلى الديانة النبطية الحقيقية.

قدّم هذا النوع من المفهوم السابق مداخل منهجية للممارسات الدينية في بلاد الأنباط ومعتقداتهم. وهناك دراستان مهمتان في هذا المجال، الأولى: عَرْضُ (جان

(1) غيرتز 1973ص 124.
(2) ستاركي 1966 في. 985.
(3) بارتليت 2007 ص 75 - 76.
(4) هيلي 2001 11.
(5) المرجع نفسه. ص 12.

ستاركي) للتاريخ النبطي والحضارة النبطية المطبوع في ملحق لقاموس الإنجيل، والأخرى: دراسة (جون هيلي) الموسومة بـ(ديانة الأنباط، نظرة عامة)(1)، فضلاً عن عدد من الدراسات الموجزة التي عالجت هذا الموضوع(2).

يعدّ كتاب هيلي مهماً بدرجة خاصة؛ لأنه جمع عددا من النقوش الدينية التي أُنتِجت في بلاد الأنباط، إلاّ أنّها جُمِعَت من أماكن مبعْثِرَة، وفي طبعات نادرة في بعض الأحيان. وتُعَدّ منهجية كلّ هذين النتاجين متشابهة تماماً. وكان التركيز منصبّاً بدرجة كبيرة في الآلهة وتوضيح السمات العامة وطبيعة هذه الآلهة التي كانت تسكن العالم الإلهي في بلاد الأنباط، وهكذا قُسِّمت المادة على الآلِهة، فأُفرِد جزءٌ خاصٌ للإله (ذو الشرى)، والإلهة اللاّت حتى تمت تغطية جميع الآلهة. وجُمِعَت المادة الخاصة بأحد الآلهة وحُلِلَت لوصف سمات آلهة الأنباط وشخصياتهم التي اعتقدوها، التي إذا افترضنا أنّهم حافظوا عليها متلائمة فيما بينها بصورة صحيحة يمكننا أن نبدأ برسم صورة متماسكة لنظام المعتقدات الدينية في المملكة.

ولابد من التنبّه إلى أنّ ممارسات العبادة لا تحصل بمعزل عن كيفية إدراك هذه الآلِهة؛ لذلك يلزم وصف النظام برمته حين تُوصف هذه الآلهة. ويتطلب هذا الإجراء تدقيقا في المادة والعمل على تقليل المعوقات بغية الوصول إلى نظام حيوي للمعتقدات؛ لهذا نجد روابط عدّة بين شخصيات الآلهة المختلفة.

ويعدّ (ذو الشرى) الإله الذكري الأعلى، ويتمتع (بعل شامين) بالمكانة ذاتها. وعندما يقوم أحدٌ العُبّاد بتقديم الهَدْي إلى (بعل شامين) في بصرى يقوم الآخر بالعمل ذاته بالنسبة لـ (ذو الشرى) في البتراء، وكأنّهم يتعاملون مع الإله نفسه، ولكن تحت مسميات مختلفة. بهذه الطريقة تمّ وصف هذه الآلهة والمعبد الخاص الذي يمكن أنْ يكون للإله (ذو الشرى- بعل شامين - القوس) أو للإلهة (اللاّت - العزّى). وبناءً على ذلك تمّ الأخذ بنظرية وجود إلهين نبطيين: ذكرٍ وأنثى.(3) يعبدان بمسميات مختلفة، وقد وصلنا أبعد من ذلك لفَهم شخصياتهم، إذ نلحظ مقطع من

(1) ستاركي 1966 و هيلي 2001.

(2) Zayadine 1989، Pawlikowski 1990؛ ميركلين ووينغ 1997؛ بارتليت 2007.

(3) تشكّل هذه بصورة خاصة استنتاجاً محورياً لفكرة هيلي: «يبدو الأنباط أنهم عبدوا آلهة قليلة ومن الممكن أنْ نحلل الدليل بالإشارة بصورة حقيقة لاثنين فقط، هما ما أطلقنا عليه الإله النبطي والإلاهة النبطية». «هيلي 2001، ص 181».

هيرودوتيس يدعم هذه الفكرة:

«لا يؤمن هؤلاء (العرب) بآلهة أخرى سوى دايونيسوس وأورانيا. ويطلقون تسمية دايونيسس، أوروتالت وافروديت واللاّت» (الترجمة مقتبسة من كودلي).

وهكذا يُعتقد أنّ نظام هيرودوتيس المتعلق بوجود إلهين يمكن أنْ نجده في شاهد من بلاد الأنباط. أما الخطوة التالية التي حصل عليها (ستاركي وهيلي) فتكمن في اقتراح مفاده: أنّه طالما هناك إلهين فالديانة النبطية في طريقها نحو التوحيد[1].

تكتنف هذه الصياغة صعوبات عدّة. إلاّ أنّ أكثرها إشكالية هي محاولة تغطية شخصية الآلهة من مادة على شكل مقتطفات. وفي حالات عدّة، يتجلّى الدليل المعاصر الوحيد الذي لدينا لإله خاص في اسمه أو اسمها الموجود في النقوش. ومن الندرة بمكان أنْ نجد معلومات أخرى يمكن تقديمها تشير إلى كيفية إدراكه أو إدراكها. وعندما نتجاهل تنوع الأسماء المختلفة الكثيرة التي وُجِدت في أنحاء بلاد الأنباط ونحاول دمجهم سوية يبدو أنّ ذلك يتعارض وعلى الفور مع معظم الحقائق الأساسية حول آلهة بلاد الأنباط. والأكثر من ذلك لا توجد ثمة إشارة من أنّ العباد القدامى شاهدوا آلهتهم بوصفها شخصيات مركبة تمّ رسمها من قبل الباحثين المحدثين[2]. ففي بلاد الأنباط، هناك تخصيص إلى (ذو الشرى والى بعل شامين أو إلى قوس) وليس إلى (بعل شامين – ذو الشرى).

يبدو أنّ هذه الآلهة صنّفها الباحثون، وهي آلية يمكن بوساطتها تبسيط الدليل المختلف لإقامة نماذج ملاءمة تتضمنها «الديانة النبطية». وهو نتاج وجهة نظر حديثة وعقلية يُقْصَد منها فرض تركيب ونظام معين، ولربما ذلك ينطبق أيضا على مقبرة الآلهة «البانثيون»، لكنّه لا يساعد بإعادة تمثيل إيمان الأنباط وطريقة عبادتهم. إنّها وجهة نظر حديثة ترتئي أنْ ترى التوحيد بوصفه نقطة نهاية للأنظمة الدينية[3].

وإذا اعرضنا بلاد الأنباط قاطبة في الفترة النبطية يتولّد لدينا شعور أنّ التوحيد

(1) ستاركي 1966 عمود 986، هيلي 2001 ص 189 - 191، قيصر 2003 ص 191، يقدم لنا نقدا لهذا الجانب من نموذج هيلي.

(2) ينبغي أن نلحظ أنّ الآلهة المركبة تمّت عبادتها في مكان آخر في الشرق الأدنى والأكثر شهرة في العبادة المدعومة من انتيكوس في كوماكين في النمرود داغ, لكن لا توجد هناك أيّة علامة لهذا النوع من المفهوم الديني من الأنباط.

(3) لنقد ذلك في السياق النبطي، انظر: دايرفن 2002 عمود 612.

لا يمكن أنْ يكون الاستنتاج النهائي إذا ما تمّ تحليل الدليل بسياقه الصحيح. وعلى العكس من ذلك، يعدّ التنوع في المعتقدات الشركية أمراً واضحاً.

بالعودة إلى الطريقة المنهجية التي تكمن وراء هذه النماذج، نلحظ افتراضاً لوجود ثوابت دينية قوية في التراث النبطي أو في النظام بشكل أساسي. وأوضح هيلي هذا الأمر بكل جلاء قائلاً: «على كلّ حال، وبطريقة منهجية، نلتزم بالرؤية التي تنصّ على وجود نظام فاعل في مكانه»[1]. لا جَرَمَ أنّ هناك أنظمة معقّدة لمعتقدات مناسبة بصورة واسعة تمسّكت بها بعض المجموعات في بلاد الأنباط. ولكن يمكن أنْ يكون الأمر خطيراً بأن نسند دراسة بلاد الأنباط بصورة عامة وكلية إلى مثل هذا الافتراض، وبصورة خاصة على ضوء التنوع الواضح في جوانب أخرى من الثقافة المادية. وعند القيام بذلك فإنّ هذا يعني وضع العربة قبل الحصان، وهذا يبدو نتيجة للتأثير البطيء للتركيب البحثي لبلاد الأنباط الموحَّدة من الناحية الثقافية: لا ريب إنّ الأنباط قد اتبعوا (ديانة نبطية) معينة، وعندما يصبح الأمر جلياً وندقّق في الأمر نجد تنوعاً في الممارسات والتطبيقات والمعتقدات، ولكن في الوقت نفسه نلحظ أنّ بعض المواد يجب أنْ تصنّف بأنّها (ليست نبطية). يكمن الخطر المحدِّق فيما يخصّ هذا التصوّر، ولاسيما في تنظيم المادة بشأن آلهة معينة، بوضع تقسيمات اعتباطية لا تأخذ دائماً بعين الاعتبار المادة ضمن سياقها المناسب. ويذكر أحد النقوش الذي عُثِرَ عليه في الحِجر (ذو الشرى). على سبيل المثال، لم يتم وضعه ضمن سياق المادة من الحِجر، وإنّما وُضِع ضمن نصوص من بصرى والبتراء وأماكن أخرى. وعندما نولي الأهمية التي لا يساورها أي شك للسياق الاجتماعي بتكوين التطبيق الديني لا يبدو هذا المنهج أنّه أكثر ملاءمة لكي يؤدي بنا إلى فهم الكيفية التي كان يمارس بها سكان الأنباط عبادتهم. وهناك خطر جدّي مفاده أنّ أي نموذج مقدم يعدّ نتيجة لمقدرة الباحثين العصريين في أخذ نظرة عامة للمادة المبعُثِرَة في أماكن متباعدة، إذ لم يكن باستطاعة معظم المتعبِّدين القدامى رؤيتها. فضلاً عن أنّ معتقداتهم الدينية متجذّرة بقوة في تجارب محلية إلى حدّ كبير، لهذا السبب تستند هذه الدراسة إلى هذا المنظور.

بدلاً من تنظيم المادة بحسب الآلهة، تستند هذه الدراسة إلى أساس جغرافي مع نماذج دينية لمنطقة مختلفة ومراكز عدّة في بلاد الأنباط تم تحليلها بصورة متتالية،

(1) هيلي 2001 ص 6.

فضلا عن أنّ الدليل لم ينتشر في كلّ أنحاء المملكة. ويأتي معظم ذلك من المراكز الحضرية أو من مناطق صغيرة نسبياً يبدو أنّها تقع ضمن خمسة مجاميع متماسكة. وبناءً على ذلك، يغطّي كلّ فصل من الفصول إحدى هذه المجموعات. فضلاً عن مواقع عبادية قليلة لا تلائم هذه المجموعات وأنّ أي دليل مناسب منها سوف يتمّ إدخاله عندما يبدو أكثر مناسبةً. وفي الحقيقة، عملنا كلّ ما في وسعنا لتقديم التحليل المفصّل لكلّ جزء من الدليل. ويكمن السؤال المحوري في معالجة تماسك أي نظام ديني أينما كان؟ وهذا أمر مميز بالنسبة إلى مملكة الأنباط. وعند تغطية كلّ منطقة بالمادة التي يتم تحليلها بسياقها المناسب يمكننا التوصل إلى فهم أفضل، وهذا ما سنناقشه في الاستنتاج. وقد حُدِدَ مجال هذه الدراسة بالتعريف السياسي الضيّق لبلاد الأنباط بحسب ما أوضحنا ذلك آنفاً. ويتضمن ذلك المادة المنتجة تحت سيطرة ملك الأنباط أواخر القرن الرابع قبل الميلاد عندما ظهرت بلاد الأنباط أولَ مرة في التاريخ، إلى عام 106 ميلادية عندما ضُمّتْ بلاد الأنباط إلى روما لكي تشكّل الولاية العربية. أما المادة التالية فيتم ضمّها فقط بعناية بالغة، ذلك عندما يمكن لها أن تُستعمل بثقة لتحسين تصورنا عن الحقبة السابقة.

المجتمع:

مثلما أوضحنا سابقا، ينبغي أنْ يكون فهم المجتمعات المختلفة في بلاد الأنباط محورياً لفهمنا للدين في المملكة. كما هي الحال مع تحليلنا للدين؛ لأنّ أية محاولة لإيجاد تعريف دقيق للمجتمع النبطي أو تصنيفه (أي طريقة حياة سكان المنطقة التي نصفها أنّها منطقة الأنباط) ستواجه صعوبات جمّة في محاولة ضم كلّ المجموعات المختلفة التي تعيش في هذه المنطقة. فضلا عن أنّ أية معلومات مفصّلة حول الأنماط الاجتماعية لكل منطقة سوف تُعالج في الفصول الآتية. وسيكون من المجدي على كلّ حال، أنْ نُعطي مقدمة لنماذج مختلفة تمّ تقديمها وبعض المشكلات المنهجية التي عالجتها.

لقد عاش معظم سكان بلاد الأنباط نمط حياة بدوية، وأنّ أية محاولة لفهم المجتمع النبطي يجب أنْ تأخذ بالحسبان التفاعل الموجود بين المجموعات البدوية والحضرية. وتجعل دراسات المجتمعات البدوية الحديثة الأمر غير واضح لأيّ تمييز بين المجموعات البدوية والحضرية؛ لذلك لابد من التركيز في التفاعل والتكافل

الاجتماعي مع مراعاة وجود مراحل مختلفة من الحياة شبه البدوية[1]، مثلا، لا تعدّ البداوة نظاماً يتّسم بالاكتفاء الذاتي بصورة متكاملة، إذ يتطلب الأمر اتصالاً وتبادلاً مع المجموعات المستقرة، وهو ما يتضح في بلاد الأنباط التي يمكن وصفها بأنّها (شبه بدوية). ويبدو الدليل الذي سيتم تفحّصه في الفصول الآتية أنه ناتج عن السكان المستقرين، إلاّ أنّ مؤشرات المجموعات البدوية ليست بعيدة. وبسبب طبيعة هذا الدليل المتبعْثِرَة فإنّه يصعب فهمه في المادة الحضرية. وعلى كلّ حال، عندما ننظر خارج المدن وفي الصحراء، سواءً إلى الشرق من حوران أم في المنطقة الواقعة بين البتراء والحِجر مثلا، نجد آلافا من النقوش المكتوبة بخليط من اللغات، أولا وقبل كلّ شي باللغة الآرامية، وبعد ذلك باللهجات العربية الشمالية القديمة[2]. ومن جهة أخرى، لا تزال عملية فهرسة هذا الأمر وتحليله في مراحله الأولى، ويتوارد احتمال كبير فيما يتعلق بفهمنا لمؤلفيه لكي يتم تطويره[3]. ومن الواضح على الأقل أنّ بعضها ناتج عن الحياة البدوية الرعوية، وبعضها ربما كتبتها قوافل التجارة التي كانت تتجول بين المراكز الحضرية، وعليه تكون هذه النماذج التي قدمها الانثروبولوجيون المحدثون؛ أي المتخصّصون في علم الإنسان فيما يتعلق بالعناصر والمكونات للمجموعات شبه البدوية الحديثة يمكن معالجته في بلاد الأنباط[4].

وحاول كنوف أنْ يصف لنا بلاد الأنباط أنها (دولة بدوية) وعرّفها بمزية مختلفة عن المجموعات البدوية الأخرى باعتمادها على الإبل[5]. وعلى وفق هذا النموذج يمكن تقسيم (الدول البدوية) كرونولوجياً على مجاميع مختلفة تعتمد على استعمالها للإبل. وتنتمي بلاد الأنباط إلى هذه المرحلة التي يمكن للبدوي أن يقاتل بصورة كلية وهو مجهّز بالعدة والعتاد والاعتماد من الناحية العسكرية على مجموعة من القبائل البدوية. أما من الناحية الاقتصادية فتعتمد على المراكز الحضرية وترتبط

---

(1) انظر على سبيل المثال، بارث عام 1956، بانينج 1986، Khazanov 1994 و بيتس 2001.

(2) إنّ الآراء الشاملة لهذه المادة مأخوذة من ماكدونالد 2000 و 2004.

(3) إنّ بعض الأمثلة مأخوذة من ماكدونالد 1993 بالنسبة للنصوص من حوران والملك 1990 وبالنسبة إلى النصوص المأخوذة من جنوب الأردن والطيب بالنسبة إلى نصوص الشمال الغربي للعربية السعودية 1993.

(4) انظر مؤخراً أندرسون 2005 ص 42 - 51.

(5) انظر كناوف 1985، 1988، 1989 ب و 1992.

بشبكة عمل تقوم على أساس التجارة البعيدة[1]. فالقبيلة هي الوحدة الاجتماعية الرئيسة، وإنّ الأنباط إحدى هذه المجاميع القبلية التي عملت على إدارة شؤونها واستطاعت أن تهيمن على الآخرين. وقد أدّى الدين أثرا مهماً في إدامة هذا التفوق والهيمنة مع الملك الذي يقوم بدور محوري في العبادة التي كانت منتشرة في كافة أرجاء المملكة. ومن المؤكد، أنّ هذه هي الحالة التي تنصُ على أنّ العائلة المالكة مهمّة في الاستخدامات الدينية في بلاد الأنباط.

لكنّ أنموذج كنوف أخفق في جمع الجزء الأساسي التالي لذلك. وقام ماكدونالد بتوجيه نقده لكثير من تفسيراته بما في ذلك تقديم الأنباط بوصفهم مجموعة بدوية مُسيطرٌ عليها من سكّان مستقرين ومن قبائل بدوية أخرى عبر تأريخيهم[2]. ويفضّل أنْ يعدّهم مستقرين إلى حدّ ما، والأكثر من ذلك فإنّ التمييز بين الأنباط والمجموعات الأخرى التي هي محورية بالنسبة إلى نظرية كنوف لا تجد الدليل الكافي المؤكّد. ويرى أنموذجاً مقترحاً مفاده أنّ المجموعة البدوية الأصلية (الأنباط) فرضت سيطرتها على منطقة واسعة، وما كان على السكان الأصليين إلاّ أنّ يشخصّوا أنفسهم كأنباط بالمفهوم السياسي. وبعد ذلك بدأت الاختلافات بين القبيلة الأصلية والسكان البلديين الفطريين بالاختفاء بصورة تدريجية[3]. وبصورة أكثر جوهرية، كان مفهوم (الدولة البدوية) عُرْضة للنقد إذ أنّ الإيديولوجية البدوية لا تلائم مثل هذا المفهوم[4]. إذ لا يمكن لأية مجموعة بدوية اتخذت من الأنموذج الإغريقي بنية أساسية للدولة أنْ تبقى مجموعة بدوية، وهذا ما قام به الأنباط إلى حدّ ما.

بالنسبة إلى أنموذج ماكدونالد للمجموعة البدوية التي عملت على ممارسة السيطرة على السكان الموجودين في المنطقة وأصبحت فيها بعد متميزة من السكان البدويين المستقرين، يبدو أنّه الأقرب للبيانات التاريخية المتوافرة. ومما لا شك فيه كان مُحِقاً عندما ركّزَ في الصعوبات التي تشير إلى أنّ الأنباط مجموعة ثقافية مميزة ضمن إطار بلاد الأنباط. وهذا يتفق بدرجة كبيرة مع المشكلات التي عُرضت آنفا

(1) كناوف 1992 ص 638.
(2) ماكدونالد عام 1991.
(3) المرجع نفسه. ص 108.
(4) المرجع نفسه. ص 105.

بشأن تمييز (الديانة النبطية). وفيما وراء مثل هذه التشخيصات الواسعة، على كلّ حال، تُعدّ الحاجة إلى مزيد من الملاحظات قائمة، التي تجعل الدليل يسمح لنا بالقيام بذلك. ومن الدليل المقارن، تم تنظيم العدد الكبير من السكان على شكل مجموعات بدوية في منطقة أخرى في الشرق الأدنى إلاّ أنّ ذلك يفتقر إلى دليل يتضمن الكتابة المنقوشة من بلاد الأنباط ليثبت ذلك[1]. وتؤكد مجموعة كبيرة من النصوص على مجموعات تُطْلِقُ على نفسها أنها أبناء كذا وكذا (bny x) ـ ويمثّل ذلك مجموعات واسعة، وكيف أنّها عملت على تنظيم نفسها في (تدمر) مثلا، لكن لا توجد إلا إشارات قليلة تشير إلى أنّ هذه ليست أكثر من وحدة عائلة. وبالتأكيد سوف نلحظ أنّ المستوى العائلي للتنظيم الاجتماعي مهم في فهمنا للممارسة الدينية.

وتكمن المشكلة في المصادر الأدبية الخالية من أيّ وصف للمجتمعات النبطية، علماً أنّ المصادر المتوفراة دوّنها أجانب ولا يمكن تطبيقها إلا في مجال ضيق[2]. وثمّة صعوبة خاصة في استعمال (العرب) أو (العربية) (في المصادر القديمة)[3]، التي أعطاها يوسف بن متى مثلا، تفصيلاً أكثر حول الحركات السياسية لمملكة الأنباط، ويبدو أنّه استعمل مصطلحين «Ἄραβες/oἱ Ἀράβιοι» و«oἱ Ναβαταῖοι» يشير بهما إلى الأنباط. وعرض ريستو هذا الدليل بصورة مُسهبة وحاول أنْ يفهم الأساس المنطقي الذي يكمن وراء استعمال هذين المصطلحين[4]. واستنتج أنّ هذا يمثل مجموعتين ضمن إطار المملكة، واستعمِلَتْ كلمة «العرب» للجيش في مقابل استعمال كلمة الأنباط استعمالاً محلياً خاصا في البتراء[5]. وعلى كلّ حال، يضع هذا الأنموذج في بعض الأحيان كثيراً من التأكيد على علم المصطلحات الخاص بالمصادر الأدبية من دون أنْ يأخذ بالحسبان الصورة الأوسع. وكذلك اقتراح ماكدونالد أنّ الأنباط يشيرون إلى وحدة وكيان سياسي ضمن إطار أوسع من ذلك عُرِف بحرية تامة كمجموعة أثنية، ويُفَضل استعمال مصطلح العرب[6]. والآن

---

(1) بالنسبة إلى النظام القبلي في بالميرا. انظر: يون 2002 ص57 - 78 والملحق رقم 8.

(2) فيما يتعلق بآراء هؤلاء. انظر أدناه ص23 - 32.

(3) انظر حديثا ماكدونالد 2009 أ ووقائع الحلقة الدراسية (العرب) في التاريخ القديم المنشور في Topoi 14, 2006.

(4) رستو 2003 ص 364 - 391.

(5) المرجع نفسه. ص 378.

(6) ماكدونالد 2009 أ، ص 280.

يبدو من المحتمل أنّ الصيغة الشفوية للعربية القديمة كانت واسعة الانتشار في بلاد الأنباط وظهر ذلك مكتوباً بأحرف أرامية[1]. لقد أشار المؤلفون القدامى إلى مصطلح العرب عن طريق ربط غير جيد لعوامل ثقافية ولغوية تكمن وراء الاختلافات كما يقدّمه الوصف في يومنا هذا. وبهذا المعنى، كان معظم سكان بلاد الأنباط من (العرب)، وعلى كلّ حال، سنكون حذرين جداً من أيّ تفسير في استعمال الهوية (العربية) بوصفها أساسا لتركيب المجموعة الثقافية المتماسكة بصورة واضحة وتمييزها ممّا يحيط بها.

وبناءً على ما تقدّم، تعدّ المصادر الأدبية مناسبة بربطها للأنباط مع تجارة البخور والتوابل والسلع الغريبة الأخرى من جنوبي المنطقة العربية ومن خارجها[2]. وبحكم موقعها، تقوم المملكة النبطية بدور الوسيط في طرق التجارة عبر الأراضي التي تجلب السلع إلى منطقة البحر الأبيض المتوسط. غير أنّ اقتفاء طرق التجارة التي كانت تسلكه تبقى عملية صعبة، فضلا عن أنّ الخطوط التي رُسِمت في الخرائط الحديثة تميل إلى تقديم المزيد من اليقين في الوقت الذي لا يوجد الدليل الكافي حول الموضوع. وبصورة مماثلة، فإنّه لا يُعْرَف إلا القليل حول النظام الدقيق للضرائب في هذه الأماكن الذي يبدو أنّه نظام راقٍ يعكس لنا العوائد والفوائد التي تُجنى منها[3]. ويجب أنْ لا ندع صورة الأنباط بوصفهم تجارا، تحجب النشاطات الاقتصادية في المملكة، إذ كانوا قديرين على إدارة المياه التي تسمح للنشاط الزراعي على نطاق واسع، ولا يعدّ هذا الأمر ممكناً في الوقت الحاضر وبصورة خاصة حول البتراء والحِجر. إذ إنّ الجو في حوران يجعل الزراعة أسهل من أي منطقة أخرى في بلاد الأنباط. ولم يشارك الآ عدد قليل من السكان في قوافل التجارة؛ إما بصورة مباشرة أو غير مباشرة؛ لأن معظمهم يعمل في الزراعة أو في رعي الماشية، بمعنى أنّنا حين نتحدث عن الأنباط بوصفهم تجّاراً فذلك لا يقدِّم لنا صورة كاملة عنهم.

ومن أجل دراستنا، من المهم أنْ نأخذ أثر التجارة في مجتمعات بلاد الأنباط أو

(1) المرجع نفسه. ص 309.

(2) غراف وسايدبوثام 2003، يعدّ الرأي العام الأكثر حداثة حول التجارة النبطية، ويحلّل شميد 2004 تنظيم التجارة وطرق التجارة البعيدة لبلاد الأنباط مثلما تمّ كشفها من خلال توزيع الفخار. انظر أيضا: يونغ 2001، ص81 - 122.

(3) جلب كلّ من غراف وسايدبوثام 2003 ص67 الانتباه حول حساب بليني لرحلة من تومنا في جنوبي بلاد الجزيرة العربية إلى ساحل غزة 688 ديناري لكلّ حمل جمل (*HN* 12. 32).

الممارسات الدينية، إذ أخذ وينَنغ (Wenning) ما يتعلق بالتطور التاريخي للملكة وأوضح أنّه «لا يستطيع أنْ يرى تأثيراً مباشراً بسبب العلاقات التجارية للأنباط»[1]. وعلى الرغم من ذلك استنتج أنّ التجارة عرّضَت الأنباط إلى تأثيرات شرقية وغربية؛ لأنّهم «حاولوا التمسّك بهويتهم والجوانب الأساسية لتقاليدهم»[2]. وقد ناقشنا المشكلة بالصيغة أعلاه، وكان وينَنغ على صواب حين أكّد عدم استطاعتنا الكشف عن تغييرات اجتماعية كبيرة نتيجة للتجارة. وبناءً على ما تقدّم، في أي حالة غامضة، ما السبب الواجب لأن نأخذ بعدم مشاركة أغلبية السكان في القوافل التجارية؟

ومع مقياس محدد أكثر، توجد بعض الإشارات التي تؤكد أنّ التجارة قد تركت آثارها في الصعيد الديني. مثال واحد يتجسد في منطقة الحِجر ويخص الإله ارا (A'ra)، الذي وُجِدَ بصورة مختلفة ضمن منطقة حوران في الطرف الثاني من المملكة. ومن المغري حقًّا أنْ نربط مثل هذه الحركات الدينية والإلهية مع قوافل التجارة، ومن الممكن أنْ يمثل ذلك حاضنة مختلفة وأوسع للأفكار الدينية. ولسوء الحظ لا يمكن ربط ذلك بصورة خاصة مع قوافل التجارة طالما أنّ توزيع الآلهة خارج مراكز العبادة، وهذا أمر ليس غير مألوفٍ في الشرق الأدنى ولا يحتاج إلى أيّ توضيح ضمن سياق شبكات العمل الخاصة بالتجارة. وبصورة أخصّ فيما يتعلق بالأنباط، نلحظ وجود ممتلكات داخلية خاصة بالأماكن المقدّسة يمكن أنْ تشير إلى زبائن من القوافل التجارية، ومن ثم قادرة على دمج مجموعة كبيرة من المعتقدات الدينية. وأفضل مثال للأماكن المقدّسة (خربة ذريح) على الرغم من عدم وجود دليل قطعي يثبت ذلك[3].

التاريخ:

فيما يتعلق بتحليلنا للمجتمع النبطي، تعدّ رؤيتنا للتاريخ النبطي محدودة نظراً لندرة المصادر الأدبية[4]، وقد تزودنا بوجهات نظر سطحية عن تعاملهم مع القوى الأجنبية التي تتعلق بالتطورات ضمن إطار المملكة. وليس ثَمّة حاجة إلى تقديم

---

(1) وينَنغ 2007أ، ص 299.

(2) المرجع نفسه. ص 304.

(3) انظر أدناه ص 222.

(4) لمزيد من التفاصيل من الآراء المفصّلة للتاريخ النبطي انظر: ستاركي 1966، ونقب 1977، بورسوك 1983، وكيلنر، ص36 - 52، وأخيرا وينَنغ 2007 ب.

أيّ تقرير تاريخي مفصّل طالما أنّ ذلك لا يؤثر في فَهمنا للممارسات الدينية؛ لذلك يمكّننا أي طار عمل كرونولوجي واسع من وضع هذه المادة في سياقها الأوسع مع إلقاء مزيد من الضوء على قضايا محورية لفهمنا للمجتمع النبطي.

ثمّة مناظرات كثيرة تتعلق بأصل الأنباط[1]، إذ عُثِرَ على أوجه التشابه الثقافية واللغوية في المجتمعات التي سبقت وجود ذلك في المناطق الشرقية والجنوبية والشمالية من الجزيرة العربية، وأحرزت هذه المناطق تقدُّماً كبيراً في وطنها الأصلي الأمّ. ومكَّنت الطبيعة البدوية لبعض مجتمعات شبة الجزيرة العربية في هذه الفترة، هجرة مجاميع كثيرة، لكنْ ليس من الواضح بصورة خاصة لماذا نضع مثل هذه (الحلول) التي يمكن اقتراحها في المقام الأول، من ذلك ما قدّمه ماكدونالد تعليقاً أنّه لا يعرف أي دليل واضح يؤكد أنّ سكّان الأنباط قد تأصّلوا من مكان آخر غير المنطقة حول البتراء[2]. فإنّ أول ذكر لهم يضعهم في المنطقة على أقل تقدير في نهاية القرن الرابع قبل الميلاد ويقدّم حالة مجتزئة لمعرفتنا للمنطقة في الألفية الأولى قبل الميلاد. وليس من الغرابة بمكان أنّ الأنباط ذُكِروا أولَ مرة هناك. وتعكس لنا هذه المادة الخاصة بالثقافة واللغات في المنطقة وشائج مع مناطق أخرى في الشرق الأدنى، وهذا ما يمكن توقّعه بصورة كلية ولا يحتاج إلى توضيح بواسطة الهجرة القبلية الواسعة. إنّ الرغبة في تصور تجوّل الأنباط حول شبه الجزيرة العربية يبدو أنّه نتيجة للطبيعة العامة لبلاد الأنباط وسكّانها بوصفهم مجموعةً قبليةً متماسكةً من الناحية الثقافية، بحسب ما تقدّم آنفاً.

وعلى كلّ حال، كان ملك الأنباط يسيطر على منطقة واسعة من شمال - غرب المنطقة العربية في نهاية القرن الرابع قبل الميلاد، ومن المهم أنْ يكتفي بجلب تنبّه القوى الإقليمية[3]. وعلى كلّ حال، بدأنا في الألفية الثانية قبل الميلاد نسمع أكثر فأكثر حول ملوك بلاد الأنباط ونشاطاتهم. ومكَّنت المصادر الأدبية والمسكوكات

(1) انظر على سبيل المثال، ميلك 1982، كناوف 1986، غراف عام 1990، وبار عام 2003.

(2) ماكدونالد 2000 ص 47.

(3) انظر أدناه ص23، بالنسبة إلى الظهور الأولي لبلاد الأنباط في السجل التاريخي مع هجوم انتيجونيوس مونوبثالموس في البتراء سنه 312 قبل الميلاد. وحديثا هناك مصدر آخر يشير إلى أنّ الملك النبطي ظهر في قصيدة أو حكمة خاصة بوزيديبوز في بيلا من القرن الثالث قبل الميلاد (AB10-27-16,) انظر: غراف 2006أ.

والنقوش من وضع الكرونولوجيا التالية التي ستُعْتَمَدْ في هذه الدراسة[1]:

اسم الملك	المدة التي ظهر فيها
الحارث الأول	في 168 قبل الميلاد
الحارث الثاني	حوالي 96 - 110/ 120 قبل الميلاد
عُبادَة الأول	في حدود 85-96 قبل الميلاد
رب إيل الأول	84/ 85 قبل الميلاد
الحارث الثالث	84- في حدود 62 قبل الميلاد
عُبادَة الثاني	في حدود 59-62 قبل الميلاد
مالك الأول	59-30 قبل الميلاد
عُبادَة الثالث	30-9 قبل الميلاد
صالح والحارث الرابع	9 قبل الميلاد
الحارث الرابع	9 قبل الميلاد -40 بعد الميلاد
مالك الثاني	40-70 ميلادية
رب إيل الثاني	70-106 ميلادية

وفي عام 106 ميلادية، روما المملكة لتشكّل الولاية العربية التابعة، ويمكن أنّ هناك آخر ملك؛ وهو مالك الثالث تُوّجَ في وقت الضمّ إلاّ أنّ الدليل على ذلك قليل جداً[2]. وعلى كلّ حال لم يعمل الملك ما يقدم ديمومة لبلاد الأنباط المستقلة.

وفي القرن الأول قبل الميلاد، ظهر الأنباط بصورة منتظمة في تقارير يوسف بن متى بوصفهم معارضين للممالك اليهودية. وفي حدود سنه 100 قبل الميلاد، ساد توتر في مدينة غزّة عندما استدعى السكان الحارث الثاني لإنقاذهم من حصار هاسمونين للملك الهاسمني الاسكندر جانيوس[3]، وحاول كلّ من عُبادَة الأول والحارث الثالث السيطرة على دمشق ونشب صراع بينهما وبين الملك اليهودي وحقق كلّ منهما نجاحات معينة. وبعد ذلك أصبح الحارث طرفاً في الصراع بين

(1) انظر وننغ 1993 ص 38.
(2) نعمة 2005-2006 ص 42 - 44.
(3) جوزيفوس AJ 13. 360.

هايركانوس واريستو بولوز داعماً مطلب الأول للمملكة اليهودية. وفي هذه النقطة (سنة 64 قبل الميلاد)، أصبحت روما مشاركة في النزاع وفضّل ممثل البابا بومبيس السيد سكوروس دعوة اريستو بولوز. وقد وجّه الأمر إلى الحارث لكي يغادر القدس مع جيشه[1] وبعد سنتين جهّز سكوروس حملة ضد بلاد الأنباط نفسها واقتنع برشوة كبيرة[2]. وبعد ذلك، وفي روما قام بضرب العملة التي تُظْهِر ركوع الحارث بجانب الجمل الذي قدّم الخضوع[3]. ومنذ ذلك الحين كان لِزاماً على ملوك الأنباط أنْ يعترفوا بالسلطة الرومانية ويذعنوا لها.

أثبت مالك الأول بصورة عامة أنّه ملك مطيع وأعلن ولاءَهُ. وفي عام 47 قبل الميلاد، أرسل مساعدة عسكرية إلى القيصر للحرب في مصر، وبعد ذلك قدّم مالك الأول الدعم لأنطوني في اكتيوم[4] وبعد المعركة قام بتغيير ولائه بسرعة فائقة وأرسل بقوات لكي يحرق سفن الإنقاذ التي جهزتها كليوباترا[5]. والآن على كلّ حال، تعدّ بلاد الأنباط خاضعة لحركات ولنزوات سلطات إقليمية. وفي سنة 55 قبل الميلاد، لم يحدث الغزو الروماني الذي قاده الجنرال كابينيوس الذي ربما عاد من هناك برشوة[6]. وفي الغزو الباراثي بحدود 41/40 قبل الميلاد، أُجْبِرَ مالك على القيام بتحالف مع قوى جديدة، لكنّه عوقِبَ فجأة من قبل فنتيديوس باسوس بغرامة كبيرة بعد أنْ طرد الغزاة[7]. وبعد عدة سنوات، مَنَحَ أنطوني جزءًا من المملكة إلى كليوباترا، وعلى الرغم من أنّه ليس من الواضح أيّ جزء[8]. وفي عام 26 قبل الميلاد، انطلقت حملة رومانية بقيادة ايليوس غالوس باتجاه جنوب الجزيرة العربية، بهدف الحصول على حُصّةٍ من الثروة التي أخذوها من تجارة البخور والتوابل. وقدّمَ

(1) جوزيفوس AJ 14. 29.

(2) جوزيفوس AJ 14. 80.

(3) RRC 422. شميت كورتي 1991 ص 145 - 146، ذات الأرقام 67 - 70.

(4) الدعم في مصر: جوزيفوس AJ 14. 137. BJ 1. 194. الدعم في معركة أكتيوم: فلوطرخس، أنطونيوس 61.2.

(5) فلوطرخس، أنطونيوس 69.3.

(6) جوزيفوس AJ 14. 103. BJ 1. 178. انظر بور سوك 1983 ص 35.

(7) كاسيوس ديو 48. 41. 5.

(8) انظر بور سوك 1983 ص 41.

ملك الأنباط المشورة والضيافة إلاّ أنّ الحملة كانت كارثة. ووضع سترابو اللوم على الدليل النبطي سايلوس الذي وصفه أنّه كان خائناً حتى الصميم إلاّ أنّ الأرض غير المضيافة كانت هي الأخرى جديرة باللوم[1].

وبعد وفاة هيرود عام 4 قبل الميلاد، دفعت ملاحظة غريبة سترابو إلى عدم الاتفاق حول وضع الأنباط. وعندما حانت منيّته، وافق اغسطس على تقسيم مملكته بين أولاده. ويقترح بورسوك أنّه في هذا الوقت المضطرب وضعت مملكة الأنباط بصورة مباشرة تحت السيطرة الرومانية مدةً قصيرة جداً. ويشير إلى نص من سترابو يصف فيه الأنباط أنّهم كانوا تحت سيطرة الرومان[2]. ولكن هناك هوّة في مسكوكات الحارث الرابع، ولكن من الجوانب الأخرى نلحظ وفرتها في بلاد الأنباط من 1-3 ق. م. وعلى كلّ حال، فالغريب هو غياب أي ذكر لهذه القصة في أي مصادر أخرى أو أيّ تأكيد لها حتى من سترابو نفسه، الذي تحدّث عن بلاد الأنباط بوصفها مملكة مستقلة. والأكثر من ذلك، هناك فجوات عدّة مماثلة في مسكوكات الحارث ولكن لا يمكن تفسير لغة سترابو أنّها تعني أنّ الرومان كان لديهم سيطرة إدارية على بلاد الأنباط وإنّما كانت تعدّ مملكة متعاونة[3]. ويبدو من المحتمل جداً أنّ الوضع الاستقلالي للمملكة لم يتخلله فترة انقطاع.

وفي القرن الأول الميلادي، وقعت بلاد الأنباط ضحية للاستياء الروماني. ويبدو أنّ التوترات القديمة مع المملكة اليهودية طفت على السطح بعد أنْ طَرَد هيرود انتيباس زوجته النبطية وهي أخت الحارث الرابع لصالح ابن أخيه هيروديياس[4]. ورداً على ذلك، قام الحارث بغزو سبّبَ اندحاراً كبيراً لهيرود[5] وقام الأخير

---

(1) انظر رواية سترابو عن البعثة 24-23 .GEOG. 16. 4. انظر أدناه ص أيضاً. 27.

(2) سترابو «إنّ أوائل الشعوب في سوريا التي عاشت في الجزيرة العربية هم الأنباط والصابئة. وقد اكتسحوا سوريا قبل أنْ تُصبح خاضعة للرومان، ولكنّ في يومنا هذا فكلاهما والسوريين كانوا خاضعين للرومان». انظر بور سوك 1983 ص54 - 56.

Strabo Geog. 16. 4. 21: Πρῶτοι δ' ὑπὲρ τῆς Συρίας Ναβαταῖοι καὶ Σαβαῖοι τὴν Εὐδαίμονα Ἀραβίαν νέμονται, καὶ πολλάκις κατέτρεχον αὐτὴν πρὶν ἢ Ῥωμαίων γενέσθαι· νῦν δὲ κἀκεῖνοι Ῥωμαίοις εἰσὶν ὑπήκοοι καὶ Σύροι.

(3) ميلر 1993 ص 44 غير مقتنع باقتراح بور سوك.

(4) جوزيفوس 109-112، AJ 18.

(5) جوزيفوس 112-114، AJ 18.

باستدعاء تايبريوس الذي يبدو أنّه عدّ هجوم الحارث على الملك عرضاً غير مقبول للاستقلال. فأمرَ فيتيلوس حاكم سوريا أنْ يقوم بحملة عقابية ضد البتراء، ولحسن حظ الحارث توفي تايبريوس فجأةً وأُجِّلتِ الحملة[1]. وأكدت السيطرة الرومانية على أنّ الملك النبطي غير قادر على مسك زمام السيطرة على أراضٍ غير التي منحها له الإمبراطور، وأنّ الحملات العسكرية الكبيرة الوحيدة التي لدينا دليل على دعم الجنرالات الرومان، إذْ أرسل مالك الثاني مثلا عدداً معتبراً من الفرسان والمشاة للالتحاق بتيتوس في بداية الحرب اليهودية الأولى[2].

وفي عام 106 ميلادية، توفي ربّ ايل الثاني وضُمَّتِ المملكة إلى السيطرة الرومانية بوصفها مقاطعة للولاية العربية. ونجد بقايا مناظرة مهمة تتصل بظروف بالغة الدقة لعملية الضمّ هذه، فيما إذا كان هذا الإجراء خضوعاً سلمياً أو أشد عنفاً[3]. ولا يوجد أي مصدر قديم يقدّم لنا أيّة تفاصيل، وبالنسبة إلى المصادر الباقية التي تشير إلى هذا الأمر فهي مختصرة جداً ولم تكن كافية لحلّ المسألة[4]. فأما الذين عدّوا أنّ العملية كانت سلمية جدّا، فطرحوا حقيقة أنّ تراجان لم يتخذ المنطقة العربية في حكمه، وأن المسكوكات التي ظهرت في حكمه كانت تدعى بالمملكة العربية «Arabia Adquisita» وليس بالمقاطعة العربية «Arabia Capta» (كما هي الحال مع المناطق المُحتلَّة مثل المقاطعة اليهودية «Judaea Capta». وأمّا الذين عدّوا أنّ العملية كانت عنيفة[5]، فأشاروا إلى دليل مختلف. وسَجّلَ عددُ من النصوص الصفائية من حوران مثلا، الصراع مع الرومان. إلاّ أنّ هذه لا يمكن تأريخها بدقّة

(1) يصعب تأكيد التسلسل التاريخي الدقيق لهذه القصة انظر بورسوك 1983 ص65 - 68.

(2) جوزيفوس BJ 3. 68.

(3) انظر على سبيل المثال، بور سوك 1983 ص 76 - 85، فونك 1989، فريمان 1996، Quellen ص 56-52 وغراف 2007a ص 173 .

(4) كاس دايو 68 - 14 حول هذا الوقت اخضع بالما حاكم سوريا جزء من شبه الجزيرة العربية حول البتراء وجعلها تحت سيطرة الرومان) ترجمة كاري

Cass. Dio 68. 14: «Κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τοῦτον χρόνον καὶ Πάλμας τῆς Συρίας ἄρχων τὴν Ἀραβίαν τὴν πρὸς τῇ Πέτρᾳ ἐχειρώσατο καὶ Ῥωμαίων ὑπήκοον ἐποιήσατο».

أميانوس مارسيليانوس 13-8-14: «تم اعطاء اسم مقاطعة وتعيين حاكم وأُجبر على ان يطيع قوانيننا من قبل الامبراطور ترجان» ترجمة رولف. انظر بور سوك 1983 ص79 - 80.

(5) الصياغة الملكية الرومانية الجزء الثاني ص 278.

وأنّ معناها غامض جداً[1]. وقُدّم أثرٌ تدميري في التنقيبات على أنّه دليل على الضمّ العنف[2]. بَيْدَ أنّ هذا التدمير غير دقيق التأريخ؛ لذلك لا يُعرف سببه أكان ناتجا عن أعمال عنف متعمّد أو من جرّاء حدث طارئ؟!. ويبدو تفضيل استنتاج بور سوك الذي ينصّ على أنّ «الدليل... يعني ضمنياً وجود عسكري ولربما بعض المناوشات العسكرية، ولكن لا يوجد صراع واسع»[3]. والمشكلة يمكن أنْ تكون من منظور واحد. فمن المنظور الروماني، لا يوجد صراع رئيس حدث، ولاسيما مع الإمبراطور الذي كان منشغلاً بحرب داسيا (Dacia). ومن وجهة نظر محلية، فإنّ دخول قوات رومانية مع أيّ مقاومة لكان من شأنه أنْ يثير قضية أكثر خطورة.

اكتشاف بلاد الأنباط:

أصبحت هذه الدراسة ممكنة بعد نتائج ثلاثة قرون من البحث قام به مجموعة من الباحثين في هذا الجزء من الشرق الأدنى ظهرت فيها بلاد الأنباط من تقارير مبعْثِرَة نُقِلَتْ إلى أوربا. إذ بدأت هذه العملية مع فكِّ رموز المخربشات من سيناء، التي كان قسم منها متوافر في طبعات منشورة في بداية القرن الثامن عشر[4]. بدأت عملية تحليلاتهم بتفسير هذه النصوص أولا بوصفها كتابات من الإسرائيليات أنجزت في مرحلة الترحال في البريّة التي استغرقت أربعين سنة. وأثارت هذه النظرية اهتماماً بالغاً، فأُرسِلت الحملات إلى سيناء لاكتشاف مزيد من النقوش. وأدّى ربطها بالإسرائيليات إلى كثيرٍ من الشكوك، ومن ثَمّ أُدرِك أنّ غالبية هذه النصوص، إنّما هي إرشادات مختصرة. وفي بداية القرن التاسع عشر، استنسخ (W. J. Banks بانكس) النصوص الأولى من البتراء، وبعد ذلك رُبِطَت نصوص سيناء مع الأنباط فورا. وحتى عام 1840، فُكّت رموزُ هذه النصوص المكتوبة مع الأعمال التي قام بها الباحث الألماني (إدوارد فريدريك فرديناند بير)[5] وميّز تقريباً جميع الشخصيات، وعَمل ربطاً مع البتراء وبلاد الأنباط. وعلى الرغم من الاعتراضات الشديدة من

---

(1) بالنسبة للرومان في النصوص «الصفوية»، انظر ماكدونالد 1993 ص 334-328.

(2) على سبيل المثال شميد 2001c ص 401.

(3) بور سوك 1983 ص 81.

(4) انظر تايلور 2002 ص 171-148 ولويس وماكدونالد 2003 A لما يلي.

(5) إدوارد فريدريك فرديناند بير 1840.

المناصرين للنظرية القديمة، بات متّضحاً أنّ هذه النصوص دُوّنَتْ في القرون القريبة من السيد المسيح[1]. وبعد ذلك تمّ طبعُها وربطها بنقوش حوران؛ لذلك غدت هذه المادة الحضارية جزءًا من موضوع مناقشة الأنباط.

وفي الوقت نفسه، وفي عام 1812قام المكتشف السويسري بوركهارت باكتشاف رائع في البتراء[2]، إذ زار الموقع يوما واحدا، وتحت شكه الكبير في مرشده المحليّ لم يكن لديه متسعٌ من الوقت ليسجّل كثيراً من التفاصيل. وانتشرت أخبار اكتشافه بسرعة، ووصل مزيدٌ من البعثات الأوربية والأمريكية إلى البتراء في النصف الأول من القرن التاسع عشر. ووُضِعَتِ الصور والرسوم التي أنتجت بدقّة في المدينة ودخلت الأنباط مخيلة الباحثين[3]. وفي الفترة نفسها تقريباً، وصل عددٌ كبيرٌ من الزوّار إلى مناطق المملكة. وفي عام 1805م، مثلا، جلب الألماني أولريج جسبر سيتزن التقارير الأولى من المناطق القديمة من بلاد حوران[4]، لكن واجه المكستشفون الأوائل مخاطر مع الشكوك التي ساورتهم والظروف التي جابهوها، منها تعرّض سيتزن نفسه إلى القتل في اليمن عام 1811م، في حين توفي كور خارد متأثراً بمرض الديزانتري أو الزحار في القاهرة عام 1817م. وأخيراً الوصول إلى الأجزاء الجنوبية من المملكة في نهاية القرن. وفي عام 1876م، التحق جارلس دوتي (Charles Doughty) مع قافلة الحجاج مغادراً دمشق إلى مكة، وفي الطريق شاهدوا آثار الحِجر[5]. وكان تقريره حول النقوش والقبور مماثلا لتلك الموجودة في البتراء وتأكد أنّ باحثين آخرين سيكملون العمل من بعده.

طُبِعَتْ النقوش التي جمعها المكتشفون الأوائل في الجزء الثاني من (المدونات الخاصة بالنقوش السامية)، التي اكتمل الجزء الأول منها عام 1889م. وتبقى هذه المجموعة الأكثر شمولية والواسعة للنصوص النبطية على الرغم من قِدَم بعض القراءات والترجمات. وفي حدود نهاية القرن، بدأت اكتشافات وتحقيقات أكثر علمية

(1) انظر: تايلر 2002 ص 150.

(2) لمزيد من التفاصيل انظر: ص 39.

(3) انظر: ليويلين 2003.

(4) انظر: ص 169.

(5) انظر: ص 132.

وأكثر انتظاماً في المملكة. إذ قام الآباء الدومينيكان جوسن وسافيناك سلسلة من البعثات بين السنوات 1907 و 1910 في منطقة الحِجْر وجمعوا نصوصاً جديدة تُقدّم كثيرا من التفاصيل لهذه الأنصاب[1]. وفي الفترة ذاتها تقريبا، قاد هاوارد كروسبي بتلر من جامعة برنستون فريقاً كبيراً إلى سوريا وسجّل النصوص والأطلال الآثارية في منطقة حوران[2].

وفي البتراء قام برونو ودومازوسكي بتسجيل شامل ومنظّم لواجهات القبور كجزء من تفحّص واسع المدى في الولاية العربية[3]، وبعد ذلك قام غوستاف دالمان بالعمل ذاته فيما يتصل بالنُصُبْ الحجرية[4] وبجانب ذلك، ينبغي أنْ نذكر أيضا الأعمال التذكارية التي قام بها الويز موزيل وهو باحث تشيكي قضى معظم وقته في الشرق الأدنى ونشر وصفاً مُسهباً للبتراء العربية[5]. بقيت كلّ من هذه الأعمال أساسية لدراسة مختلف المناطق في بلاد الأنباط. وسنلحظ حالات عدّة من استنتاجاتهم تم تفنيدها بأعمال حديثة أكثر، بَيْدَ أنّه لا يوجد ما يمكن أنْ يباري تفاصيل واكتشافات الروّاد الأوائل.

ومن الأهمية بمكان أنْ نذكر أنّ الاستكشافات والتنقيبات الأولى في منطقة البتراء جرت عام 1929م. لكن حتى النصف الثاني من القرن العشرين نجد تحقيقات آثارية منتظمة بدأت في المدينة وفي أماكن أخرى من المملكة في الوقت نفسه، مثل وصف عالم الآثار ابرهام ناجف بوجود «مجموعة قليلة جداً من الآثاريين الذين احتفظوا بالتاريخ النبطي والآثار النبطية»[6]. وفي المقام الأول، نذكر جان ستاركي وجوزيف ميلك اللذين واصلا تسليط الضوء على نقوش جديدة وقدّم كلّ منهما تفسيرات جديدة لتاريخ الأنباط وحضارتهم. وفي البتراء، قاد بيتر بار وفليب هاموند مشاريع كثيرة للتنقيبات في حين انشغل ابرهام ناجف بالآثار النبطية في صحراء النقب. وعلى كلّ حال، شهدت السنوات الأخيرة انبعاثاً قيّما في هذا

(1) جوسن و سافيناك 1922-1909.

(2) PPUAES.

(3) Brunnow and Domaszewski 1904-1909.

(4) دولمان 1908 و 1912.

(5) الموصل 1908-1907.

(6) النقب في باتريك 1990 ص 9.

الميدان. والتحق عدد متزايد من الآثاريين الأمريكان والأوربيين بالفِرَق الأردنية للتحقيق من جوانب مختلفة في البتراء وفي سوريا، وقام العلماء الآثاريون الفرنسيون بتقديم تقارير تفصيلية من حوران في العقود القليلة الماضية، واستمرت التنقيبات الإسرائيلية في صحراء النقب. لكن يبقى قسم كبير مما يتوجب اكتشافه، وهناك أيضا كم كبير من مادة جديدة يمكن أنْ تعمّق فهمنا لبلاد الأنباط وتبلوره. وتعدّ الحِجر أفضل مثال إذ بدأت التنقيبات للمركز الحضري تواً، لكن لدينا فقط بعض ما يظهر للعيان في المملكة كلها. وساورنا الحظ في تجنّب تداخل تجنبت الآثار القديمة مع البناء الحديث. ويضمن ذلك كلّه البيئة القاسية لبلاد الأنباط التي تحتوي على كثير من الأسرار التي يتوجب كشفها.

المصادر

النقوش:

سُجلت آلاف النقوش الآرامية في بلاد الأنباط، وينتظر كثيرٌ منها النشر. وإلى حدّ بعيد تعدّ هذه مصدراً مهماً جداً بالنسبة إلى الممارسات العبادية والمعتقدات الدينية وتقدّم لنا شهادات معاصرة من المتعبّدين أنفسهم. ومن الضروري أنْ نقتبس نصوصاً خاصة هنا طالما أنّها دخلت ضمن مناقشة مناطق مختلفة. وعلى كلّ حال، فإنّه من المفيد أنْ نقدّم وصفاً عاماً لأنواع النصوص التي وجدناها وكذلك المخطوطات المدوّنة[1].

وعلى الرغم من أنّ عددا من النقوش ما تزال موجودة والمخربشات التي أنتجها سكان بلاد الأنباط كبيرة، فإنّ الأغلبية الساحقة تتضمن إرشادات مسجّلة تحمل أسماء شخصية[2]. وتوضح صورة الصحراء وطرق الاتصالات التي انتقلت بوساطتها قوافل التجارة والبدو بين مراكز بلاد الأنباط. ويحمل عدد منها عناصر معينة (*bdmnwtw*) (منها خادم مانوتو)، ولكن مما لاشك فيه الرؤية ومداها التي يمكن أنْ يقدّموها فيما يتعلق بالشعائر الدينية. وقد أوضح ماكدونالد وجود عوامل أخرى بما فيها تقاليد العائلة القوية لها علاقة وثيقة باختيار الأسماء الشخصية أكثر من أي ضغط اجتماعي آخر[3]. وتصاحب الاسم الشخصي تبريكات، وتكون عادة بصيغة (*slm x*) (أي السلام على x) (*bryk x*يتذكر) (*bx*) (مبارك *bx*). وفي بعض المناسبات يُضاف اسم إله في نهاية العبارة (*dkyr x qdm y*) (تذكر X قبل Y). وقدّم هيلي تحليلاً أكثر تفصيلاً لهذه الصيغ وكيف يمكن إدراكها[4]. ويبدو أنّ القصد هنا قراءة الأسماء بصوت عالٍ بالنسبة إلى المارّة. وهذا يعني تعزيز المديح والثناء والتبريكات للأفراد الذين تمّت تسميتهم. ومن النصوص الموجودة، نصوص أساسية ويسعفنا الحظ هنا أنّ كثيراً منها يرتبط بالجانب الديني. وتُقسَّم معظم هذه

---

(1) حول نقوش بلاد الأنباط، انظر: ماكدونالد 2003أ، وهيلي 2007.

(2) هيلي 1996؛ هيلي 2001 168-175.

(3) انظر ماكدونالد 1999 لنقد قوي حول مجلد النقب.

(4) هيلي 1996؛ هيلي 2001 ص 178-175.

النقوش على قسمين: يُعنى القسم الأول بالاحتفال ببناء أو ترميم المعبد، ويسجل الثاني لنا إهداء مادة إلى الإله. أما بالنسبة إلى الألواح الخاصة بالدفن فهي الأخرى شائعة أيضا. وأنّ معظمها محفور على حجر قويّ وعلى ألواح تسجّل اسم وسلسلة نسب المتوفى. وترتبط نصوص كثيرة أطول من ذلك بواجهة القبور في الحِجْر، إذ تُدعى الآلهة للقيام بدور نشيط لحماية القبر ومعاقبة أولئك الذين ينتهكونه[1].

إنّ معظم النقوش الموجودة هنا مكتوبة بلهجة آرامية ولاسيما في بلاد الأنباط، وتتضمن ملامح متنوّعة ومميزة ما يجعلها منعزلة عن اللهجات الأخرى المعاصرة[2]. وبصورة أكثر خصوصية، تظهر لنا تأثير العربية القديمة على الرغم من أنّه لم يُنطقْ بها بدرجة كافية، ما يوضّح لنا أنّ الأنباط (كانوا يتكلمون العربية) مثلما يُذْكَرْ عادة. وتوجد لغات عدّة كانت مستعملة في المناطق التي يهيمن عليها ملوك الأنباط – لهجات مختلفة من الآرامية ولهجات مختلفة من العربية الشمالية القديمة واليونانية والعربية القديمة _ والقيام بإعمام حول اللغة التي تكلم بها الأنباط وهذا يبسّط الموقف[3]. سنرى أنّ هذا يعدّ معقداً بصورة خاصة في المنطقة المحيطة بالِحجر، لك أنّ الهيمنة النبطية كانت مفروضة على المنطقة التي لها تاريخ طويل في الكتابة على الحَجَر[4]. وعلى كلّ حال، صحيح أنّ معظم المادة التي تُلقي الضوء على العبادات والمتعبِّدين في بلاد الأنباط والتي حُلِّلت هنا كانت مكتوبة بالآرامية، لكن لكي نَصِفَ هذه أنّها (نبطية) فإنّ هذا لا ينصف تعقيد الوضع، لوجود اختلافات بين النصوص الآرامية التي وُصِفت بأنّها(نبطية)، ولاسيما ما يتصل بالمخطوطات المدوّنة فإنّ قسماً منها كان من بلاد حوران، إذ اتخذت شكل مخطوطات مربّعة أكثر من تلك التي عُثِرَ عليها في أماكن أخرى. ويُعَدّ تعريف اللغة «النبطية» أو الكتابة المنقوشة أمراً اشكالياً وسوف تُسْتَحضر لنا لتحديد المادة التي تخصّ البتراء أو الطبقة الاجتماعية الخاصة بها، إنّها منطقة أخرى عملت على تشويه مفهوم الحضارة الحجرية لبلاد الأنباط وإدراكنا للمنطقة مع تقديم إشارة لإعطاء أهمية أكثر مما كانت

(1) تناقش هذه بمزيد من التفاصيل أدناه ص 32-23.

(2) يبقى أقصى دليل في Cantineau 1930 و 1932. انظر أيضاً هيلي 1993 ص 63-55؛ ماكدونالد 2003A. هيلي 2009 ص 40-38.

(3) انظر بشكل خاص ماكدونالد 2003A ص 50.

(4) انظر أدناه ص 121-114.

تستعمل في الأزمنة الصعبة وتجنيد جيش آخر. ومن المفضل أن نؤكد وجود عدد كبير من العملات المستعملة والكتابات في المنطقة التي يهيمن عليها ملوك الأنباط. وهذا يعكس التنوع الحضاري الذي يمكن أن نجده في المملكة.

الأدب

يضيف ما يقدمه فريق من المؤلفين الإغريق واللاتينيين من معلومات حول بلاد الأنباط بالمرة[1]. وفي الأعم الأغلب، ذُكِرَ الأنباط بصورة عابرة، وتضمنت التقارير مشاركتهم في الصراعات إما مع جيرانهم اليهود في الشمال أو أنهم يقومون بدور داعم في أحد أطراف النزاع الإقليمي الأوسع. ولا يوجد إلا عدد قليل من المصادر التي تتطرق إلى حضارة بلاد الأنباط مع غياب ملحوظ لوثائق مدوّنة من الأنباط تصف ديانتهم. ومع ذلك، أدّت وجهات النظر الخارجية أثرا محوريا في صياغة المفاهيم الحديثة لبلاد الأنباط وقدّمت للباحثين إطارَ عملٍ يمكن بوساطته أن تجد الكتابات المنقوشة والمنحوتات الآثارية تعبيراً لها. وعلى كلّ حال، طُبِّقت (على الحضارة النبطية) بصورة غير متفق عليها ومن دون أي اعتبار للسياق الإبداعي وبطريقة أكثر مما كان تنوي عمله مجموعة المؤلفين القدامى أنفسهم. وقد عالج الباحثون هذا التفاوت جزئياً، وجلبوا مزيدا من التنبه إلى التقييدات الموجودة في هذه المصادر إذا ما نقل كلها. لذلك فإننا نعرضها هنا بانتباه خاص فيما يتعلق بخلفيتها التاريخية وقيمتها في فهمنا للاستخدامات الدينية في الفترة النبطية.

وقد اعتمدنا على تقريرين من ديودورس الصقلي وسترابو في كلّ دراسة مطوّلة حول المجتمع النبطي. وفي تقريره حول حروب الديادوشي، سجّل لنا ديودورس الصقلي حملة أنتيجونوس مونوفثالموس ضد البتراء عام 312 قبل الميلاد. واستقى مصدره من هيرونيموس الكاردي الذي تابع حملته ووصفها بكلّ جلاء أنها مجموعة بدوية.

يعيش الأنباط في الهواء الطلق، ويدّعون أن البرية هي الأرض البلدية ليس فيها أنهار ولا ينابيع غزيرة التي من الممكن للجيش المعادي أن يحصل على الماء منها. ومن عاداتهم وتقاليدهم عدم زراعة الحبوب وأشجار الفواكه واستعمال الخمور ولا بناء

(1) مجموعة شاملة للمصادر الأدبية تتعلق ببلاد الأنباط موجودة في (Quellen)، ص 415 - 620.

المساكن وإذا ما وجدوا أيّ شخص يقوم بذلك ستكون عقوبته الإعدام. ويتبعون هذا التقليد لاعتقادهم أنّ أولئك الذين يمتلكون هذه الأشياء فأنهم يُجبرون بقوة للقيام بأمر معين من أجل الاحتفاظ بها واستعمالها. وأنّ قسماً منهم يربّي الجِمَال والآخرين الأغنام والرعي في الصحراء. في حين تستخدم كثير من القبائل العربية الصحراء للكلأ، ويتجاوز الأنباط الآخرين في الثروة على الرغم من أنّ تعدادهم أكثر من عشرة آلاف نسمة ولم يعتادوا على النزول إلى البحر، لكنهم اعتادوا على تجارة التوابل والصمغ التي تُجْلَبُ لهم ويتم استيرادها عن طريق القوافل. وكانوا مولعين بصورة استثنائية بالحريّة ومتى ما تقترب منهم فرقة قوية من الأعداء فأنهم يلتجئون مباشرة إلى الصحراء ويستعملونها كدرع حصين لهم» **(النص والترجمة كير ليو).**

بعد نصف قرن من وصف ديودورس الصقلي قام سترابو بوصف الأنباط بطريقة وأسلوب مختلف، كالآتي:

«إنّ الأنباطَ شعبٌ واعٍ، ميّال إلى كسب واقتناء الممتلكات، حتى أنّهم يغرِّمون أيّ شخص قام بتقليل ممتلكاته بشكل علني، ويتشاورون ويمنحون امتيازات لأيّ شخص ازدادت ممتلكاته. ومنذ ذلك الحين، فليس لديهم إلاّ عدد قليل من العبيد. ويستخدمون أقاربهم في معظم الأوقات أو أيّ شخص آخر أو حتّى يقومون بالعمل بأنفسهم، وهكذا انتشرت هذه العادة حتى إلى ملوكهم. ويقومون بتحضير الوجبات الاعتيادية بصورة جماعية على شكل مجاميع تضم ثلاثة عشر شخصاً، واعتادوا أيضا على جلب اثنين من البنات من المغنيات لكلّ وليمة. ويقوم الملك أيضا بالإمساك بأواني الشرب بطريقة رائعة ولكن ولا أحّد يشرب أكثر من 11 كأس باستعمال كأس ذهبية مختلفة في كلّ مرة. يتصف الملك بالديمقراطية الإضافة إلى أنّه يخدم نفسه فإنّه في بعض الأحيان يخدم الآخرين. ويقدّم عادةً تقريراً حول مملكته إلى الجمعية الشعبية وفي بعض الأحيان يتم كشف طريقة حياته. وتعدّ مساكنهم مُكْلِفَة لأنّهم يستعملون الحجر، ولكن تتصف مدنهم أنّها خالية من الأسوار. وأنّ معظم البلاد مجهزة بالفواكه ما عدا الزيتون فإنّهم يستخدمون زيت السمسم بدلاً منه. بالنسبة إلى الأغنام فإنّها تتصف ببياض صوفها، ولديهم أيضا الثيران الكبيرة إلاّ أنّ البلد خالٍ من الخيول. وتقدّم الجمال الخدمة التي يحتاجونها بدلاً من الخيول. ولديهم أيضا نظرة بالنسبة إلى الأموات بوصفهم كالروث، وكما

يقول هيرقليتوس: «إنّ الأجساد الميّتة مناسبة لكي يتمّ رميها أكثر من الروث، لذلك يقومون بدفن ملوكهم بالقرب من أكوام الروث. وكانوا يعبدون الشمس ويبنون المذبح على قِمّة المنزل ويسكبون الماء عليه يومياً» (ترجمة جونز).

ومع المساكن الحجرية والمدن الحجرية يعدّ الأنباط الآن سكاناً مستقرين. وتم شرح الاختلاف في التقارير من البعد الكرونولوجي طالما أنّ ديودورس استعمل تقرير هيرونيموس من كارديا. وبناءً على ذلك، يوضّح كلّ من هذين المصدرين كيف شَهِدَ سكان الأنباط موجة من التحضر (بين نهاية القرن الرابع قبل الميلاد وبداية القرن الأول الميلادي). ويجب أنْ تكون صحيحة إلى حدّ ما إلاّ أنّ مفهوم التحضّر بالنسبة إلى الأنباط في أيّ فترة من الزمان تمثّل طريقة مبسّطة لشرح التغييرات الاجتماعية في الجزء الشمالي الغربي من شبه الجزيرة العربية. ويندمج التنوع الثقافي والاجتماعي المُؤكّد عليه آنفا مع تنوّع أنماط الحياة المختلفة بما فيها الحضرية والبدوية وشبة البدوية... والخ، بَيْد أنّه لم يكشفْ الدليل التحوّل الكلي من واحد إلى آخر.

وبالنسبة إلينا تكون التفاصيل كثيرة الأهمية ومنها ما ذكره لنا سترابو حول عِبادَة الشمس مع المذبح الموجود على سطوح المنازل أو البنايات[1]. وشرح ذلك إمّا كإشارة إلى الموقع البارز لبعض المواقع العبادية لوجود عِبادَة شمسية في بلاد الأنباط، أو كإشارة إلى الناحية الشمسية من الإله في بلاد الأنباط، ولاسيما (ذو الشرى). اُسْتُخْدِم الشرح الأول في الغالب بربطه مع البتراء، وسوف نرى قسماً كبيرا من مواقع العبادة موجودة في أماكن طبوغرافية بارزة. وبدلاً من كشف عبادَة إله الشمس، يجب تفسير هذه المواقع في ضوء تقليد طويل من مواقع عبادية مرتفعة في الشرق الأدنى[2]. وهنالك بعض المحاولات تُشخّص مواقع العبادة فوق المنازل، لكن هذا لا يعدّ أمراً مقنعاً بصورة خاصة[3]. وهناك مزيد من المناقشة المكرّسة

---

(1) رادت (الجزء الثامن ص 394)، يوضح أنّ التعبير δῶμα يمكن ترجمته أنّه سطح وفي بعض المعابد في بلاد الأنباط تتضمن الدرج الذي يؤدّي إلى السطح (انظر مثلا: ص222 من الكتاب). وهذا لا يعدّ أمراً غير مألوفٍ في الشرق الأدنى، وعلى كل حال، لا يبدو أنّ له أيّ ارتباط مع عبادة الإلهة الشمسية. «انظر: داوني 1976».

(2) انظر أدناه ص 68 - 73.

(3) هناك مثال من مجموعة صغيرة في جبل المسراح في البتراء يحمل لنا مجموعة من النصب العبادية في

للجانب الشمسي المحتمل لأحد الآلهة في بلاد الأنباط.

وجمع هيلي مقاطع عدّة من الدليل وأوضح أنّه يكشف لنا الجانب الشمسي من (ذو الشرى)[1]. وأرَّخَ معظمها بصورة جيدة من المملكة، وتُعدّ شهادة سترابو النصّ المعاصر الوحيد الذي يتعلق مباشرة بالأنباط. ولا يوجد إلاّ أدلة أيقونية قليلة من البتراء ربما تكون معاصرة فُسِّرت أنّها ترتبط بإله الشمس، لكن يشوب هذا الأمر بعض الغموض[2]. فإذا ما كان يتوجب علينا أنْ نؤكِّد شهادة سترابو فإنّه ليس من السهولة بمكان أنْ نجد ذلك في دليل آخر. ومن المحتمل أنْ يكون صحيحاً مثلما استنتج هيلي أنّ بعض سكان الأنباط ربما ربطوا (ذو الشرى)، أو إلاهاً آخرَ مع الشمس. إلاّ أنّ تمييز سترابو لهذا الجانب من الممارسة الدينية في بلاد الأنباط لا يرتبط بسهولة مع دليلنا الآخر.

تتطلب ملاحظات أخرى أنْ نُثير بعض الأسئلة بشأن صحة التقريرين. إذ يؤكد تعليق سترابو على أنّ الأنباط (كان لديهم النظرة ذاتها لأمواتهم، إذ ينظرون إلى موتاهم كروث) جذبت انتباهاً خاصاً وربما يكون ذلك شديد التناقض مع عظمة واجهات القبور في البتراء وبصورة مماثلة ممارسة عرض الأجسام لا يبدو أنّه ينسجم مع الآثار أو البقايا الآثارية[3]. وخارج نطاق هذه المشكلات الصغيرة، ظهرت صعوبات عامة أخرى تتعلق باستعمال هذه التقارير كأساس لمناقشة المجتمع النبطي. فقد عرض ديجكسترا بعض النقاط غير المناسبة في تقرير ديودورس واقترح أنّ مصادره كانت تؤكِّد جوانب مختلفة من المجتمع النبطي[4]. مثلاً، من ناحية كانوا منشغلين بتربية الماشية ومن ناحية أخرى كانوا منشغلين بالتجارة. وربما لا تكون تلك طريقة مناسبة لوصف المجموعات غير المتجانسة التي من دون شك كانت

قمته. وهنالك غرفة فارغة في الأعلى شخَّصها نعمة بأنّها داخلية، وربما يوجد مذبح في أعلى المنزل. وعلى كل حال لا يوجد ما يؤكد أنّ هذا كان سكناً داخلياً في الفترة النبطية. «انظر ص75 من الكتاب».

(1) هيلي 2001 ص 102 - 105.

(2) يُلحظ رسم بارز في قصر البنت وُجِدَ في أثناء أعمال الترميم عام1962 يوضّح لنا قاعدة للإله أو تمثال نصفي للإله مع تاج، إلاّ أنّ تاريخ النحت غير مؤكَّد. «انظر: هوبنر وويبر 1997، ص113».

(3) اقترح كلير مون - غانو 1895 بأن الإشارة هذه يمكن توضيحها بالتشابه الموجود بين الكلمة الإغريقية المستعملة والتي تعني الروث والكلمات النبطية المستعملة لكي تدل على القبور. وإذا ما كان هو سبب الإرباك فأنه لا يقدّم لنا أي تأكيد فيما يتعلق بالمعلومات التي قدمها سترابو حول الأنباط.

(4) ديجيكسترا 1995 ص297 - 301.

تعيش تحت الهيمنة النبطية. كذلك نجد أنّه ركّز أيضا في أنّ تقرير هيرونيموس (وكذلك ديودورس) قد نتج عن حملة عسكرية؛ لذلك يمكن أنْ تضيف الجوانب العسكرية يمكن لوناً معيناً لوصفه للأنباط بصورة عامة). واتسم غراف بالنقد البنّاء مقترحاً أنّ صورة الأنباط بوصفهم بدوا محبّينَ للحرية ربما يكون ذلك تركيباً أدبياً يشير إلى توجيه نقد للحاكم المقدوني الأوتوقراطي المستبد[1]. ويؤكد أنموذج هيرودتس الذي تم تبّنيه لوصف أناس محيطين وهامشيين يعيشون على حدود عالم متمدِّن، واستنتج أنّ إدراكنا (لبلاد الأنباط الأولى يجب أنْ يتمّ تقريره بمصادر موضوعية وموثّقة ليست مبنيّة على أوصاف أدبية تتسم بأسلوب معين كما هي الحال مع ما قدَّمه هيرونيمو من كارديا)[2].

خضع تقرير سترابو إلى إمعان نظر مماثل، وفي تحليل وينغ لهذا النصّ عرض أخطاءَ كثيرة وواضحة، فضلا عمّا ما ذُكِرَ في أعلاه، ومن المحتمل أنّ تقرير سترابو استند إلى أساس تجارب صديقه اثاينو دوروس من تارسوس. واستنتج وينغ أنّ «وصف اثينو دوروس استند بصورة عامة إلى ما اعتقده أكثر مما شاهده حقيقةً»[3]. وحلّل اندرسون الصورة التي قدمها سترابو للأنباط ضمن سياق الجغرافية بصورة عامة[4]. واستنتج أنه، كما لحظنا مع دايوورس، أنّ وصف الأنباط تم تأطيره بتقاليد أدبية خاصة حول المجتمعات غير المتمدنة، فضلا عن أنّ شخصيتهم مُشخصنة بصورة ساليوس الموظف النبطي الذي وصفه سترابو بأنّ كان مخادعاً خلال الحملة العربية الخاصة بايليوس غالوس عام 25 قبل الميلاد. وبحسب رأي سترابو، فقد وعد أنْ يُرشد غاليوس ويحافظ على أن يكون الجيش مجهّزاً بصورة جيدة، لكن بصورة متعمدة قادهم بعيداً عن المصادر. ويبدو أنّ هذه الرواية للأحداث لا ترتبط مع المصادر الأخرى وتأثرت كثيراً بالصداقة الشخصية لسترابو مع غالوس. وأوضح أندرسن كيف أنّ وصف سترابو لبلاد الأنباط أدخل صفة مظلمة لمملكة الصحراء عن طريق تشويه التقسيم بين الأنباط وجيرانهم من غير المتمدنين من العرب[5].

(1) غراف 1990 ص 51 - 53.

(2) المرجع نفسه. ص 53.

(3) وينغ 2007 ب ص 36.

(4) أندرسون 2009.

(5) المرجع نفسه. ص 394.

وهكذا عَرَضَ الأنباط أنّهم قوم غير مستقرين وراء مظهر الحضارة والتمدن، وأنّهم بحاجة إلى النظام الذي يمكن أن تقدّمه روما وحدّها، والذي يمكن أنْ يؤدي بهم إلى الانسجام مع الرؤية العامة لعمل سترابو[1].

والحقيقية ثمة صعوبات جمّة تكتنف استعمال هذين المؤلّفين بوصفهما مصدراً للمعلومات حول الحضارة النبطية، ومن المحتمل أحيانًا إعطائهما ثُقلاً أكثر مما ينبغي. وبات متضحاً أنّ صورة الأنباط هنا ربما تكون أدبية أكثر مما هي حقيقة تاريخية. وأنّ أيّة تفاصيل يقدمونها ينبغي أن تُعالَج بحذر شديد للغاية، وينبغي أيضا أن نكون حذرينَ في السماح لها أن تشوّه تأولينا للمصادر الأخرى، وعندما نضع هذا في مخيلتنا فإنّ تعليقات سترابو حول الممارسة الدينية النبطية ينبغي أن لا تُؤخذ أساساً للافتراض حول الكيفية التي كان الأنباط يؤدون عبادتهم ما لم تُعزز بمصادر أخرى.

لا يتوافر إلاّ عدد قليل من التعليقات فيما يخصّ المؤلفين المسيحيين التي يُفترض أنْ تعمل على تحسين فهمنا لآلهة الأنباط أو طقوسهم[2]، وعندما كتب في القرن الرابع أضاف ايبيفانيوس وصفاً للطقوس في البتراء في كتابه (Panarion):

«أولا: وقبل كلّ شي، في الإسكندرية وفي كوريوم (Coreum) كما يطلقون عليها، يُوجد معبدٌ كبير جدّاً مع وجود ضريح لكور (Core)، إذ مكثوا طوال الليل وكانوا يردّدون الترانيم للصنم مع استعمال آلة الناي. وبعد ذلك عندما تناولوا وجبة عشية العيد نزل حامل المشعل إلى الضريح الموجود تحت الأرض بعد أن سهروا وجلبوا صورة خشبية تظهره لنا جالساً على نوع من الخشب. وهذه علامة لصليب مطعّم بالذهب في جبهته وهنالك اثنان آخران يحملان علامتين: العلامة الأولى في اليد، والثانية علامتين أخريين أيضا على الركبتين تشكّل كلّها خمس علامات مع بصمة من الذهب. ويطوفون بالصورة ذاتها سبع مرات حول الضريح مع استعمال الناي والطبل والمزامير، ويقومون أيضًا بعمل وليمة ويأخذونها إلى تحت الأرض. وعندما تسألهم ما يعنيه هذا الغموض؟ فأنّهم يجيبون أنّ اليوم يعدّ ساعة كور أو هذه في الحقيقة العذراء التي أنجبت Aeo آيو.

واستمر ذلك في المعبد الوثني في مدينة البتراء عاصمة الجزيرة العربية، ويقدِّمون

(1) على أساس رؤية سترابو، انظر على سبيل المثال، كلارك 1999 ص 325 - 328.

(2) يتم جمع بعض منها في Mordtmann 1876.

مديحا للعذراء مع المزامير باللغة العربية ويطلقون عليها تسمية شامو(Chaamu) هي في الحقيقة العذراء باللغة العربية، وأنّ الطفل الذي ولدته يسمى (ذو الشرى) بمعنى :»الولد الوحيد للإله« (ترجمة ويلم).

ويؤخَذْ هذا المصدر أحيانًا دليلا واضحاً للعلاقات العائلية بين بعض آلهة الأنباط، ولم تُشَخّص والدة (ذو الشرى) في هذا النصّ بصورة جلية بوصفها إحدى الآلِهة المفضّلة في بلاد الأنباط. ويعتقد أنّ هذه الكلمة يمكن ربطها بكلمات عربية تشير إلى المؤنث أو إلى مكعّب[1]. ويقترح ستاركي أنّ هذا يمكن أنْ يكون له أصول بالإشارة إلى البتراء وإلى صنم فيها، أو إلى أداة عبادية مستطيلة. وحاول هيلي أن يضعَ اللاّت بوصفها المرشحة الأكثر حظاً لوالدة (ذو الشرى)، وعمل على إيجاد ربط بنص حورانيّ، ربّما يذكُرُ اللاّت بوصفها (أمّ الآلِهة)[2].

ولتقييم للنصّ بصورة كلية، ينبغي أنْ ننظر إليه ضمن سياق عمل ايبيفانيوس، إذ جاء بعد مناقشة طويلة لتاريخ عيد الغطاس أو الظهور. وهو يزعم أن زعماء الطوائف الوثنية «ملمزمون على الاعتراف بجزء من الحقيقة»، طالما أنّهم أقاموا عن قصد الأعياد والمراسيم في ذلك اليوم «لخداع الوثنيين الذين يصدقونهم من خلال الدجل وليس من خلال البحث عن الحقيقة»[3].

وبعد ذلك يصف لنا المهرجان في كوريون في الإسكندرية بوصفه مثالاً جيّداً يتبعه وصفٌ للبتراء، وأخيرا نسمع بطقوس مماثلة جرت في الخلصة في الليلة ذاتها. ولحظ ستاركي أنّ غرضه هو أنْ يُظهر لنا أنّ «الوثنيين أنفسهم اعترفوا بفكرة الولادة البكرية للإله»[4]. وبعد ذلك نجد أنّ ايبيفانيوس ليس مُهتمّا كثيراً بملاحظة ذلك، ويكمن غرضه في أنْ يجدَ بدائل وثنية لعيد الغطاس، ويوضح أنّه حتى الوثنين لا يمكنهم أنْ ينكروا حقيقة ولادة العذراء.

وبالنسبة لأغراض تتعلق بدراستنا، يجب علينا أنْ نؤكد أنّ ايبيفانيوس كان يكتب

---

(1) انظر هيلي 2001 ص 103 - 104 و ستاركي 1966 في. 992 للاطلاع على موجز من نظريات التأصيل المختلفة واقتراحاتها.

(2) النص هو CIS II 185.

(3) 51.22.8. عبر. وليامز.

(4) ستاركي 1966 مع. 992.

في حدود 300 سنة، بعد الفترة النبطية، فإذا كان وصفه يعكس لنا جزءًا من الحقيقة، عندئذ لا تأكيد أنّ هذه التقاليد بقيت من دون إجراء تغيير عليها منذ ذلك الحين، ففي الوقت الذي تأكد استمرار طقوس عبادَة (ذو الشرى) حتى الفترة الرومانية، تفترض التغيّرات الاجتماعية والسياسية التي أثّرت في المنطقة قروناً، حصول صيغ معدّلة[1].

ويقدِّم المؤلفون المسيحيون الآخرون معلومات أقلّ خصوصية من التي ذكرناها عندما ناقشنا موضوع الديانة في بلاد الأنباط، ومنذ بداية القرن الثالث الميلادي، يوجد ربط واسع بين (ذو الشرى) والجزيرة العربية، وأدخل تيرتوليان الإله في قائمة الآلهة في المنطقة:

«إنّ كلّ مقاطعة وكلّ دولة لها إله خاص بها، وكما كانت أترعتا في سوريا، كان (ذو الشرى) في بلاد الجزيرة العربية، ولدى النوريسيين بيلينوس، وفي افريقيا لديهم كاليستيس، وفي موريتانيا كان لديهم الأمراء». (ترجمة بايندلي).

يكمن غرض تيرتوليان في توضيح كيف أنّ كلّ هذه المقاطعات كانت تتبع كل واحدة إلهاها الخاص بها، التي لم تُعبد في روما، وهكذا ينبغي السماح للمسيحيين بالقيام بالشيء ذاته. وهناك وصف مماثل في كتابته (Ad nationes)، وتم الربط بعد قرن من الزمان من قبل أوسيبوس[2]. وقدمت المصادر اللاحقة تقاليدَ أكثر ترتبط بالإله، وتتضمن خلاصة استيفانوس بيزانطيوس في القرن السادس وصفاً مشوشاً تحت عنوان:

«ذو الشرى وجهة نظر وأعلى قِمّة في الجزيرة العربية، ويسمى ذو شاري أو شارى، وتشرَّف هذا الإله بين العرب، وكذلك داشاراينوي (Dacharenoi)».

ربما يعكس لنا بعض المعلومات حول مركز عبادَة (ذو الشرى) وسط الجبال في البتراء، لكنه يؤدي بنا أيضا إلى فهم أقلّ للإله. وقدّم لنا هيسيوس تفسيراً أكثر حدة عندما كتب في القرن الخامس، ذو الشرى: «ديونيسوس وسط الأنباط، مثلما قال ايسيدورس».

---

(1) انظر الباس.

(2) Tertullian Ad. Nationnes II. 8. De laud. Const. XIII. 5

ربط كل من المؤلّفين عُبادة مع الجزيرة العربية. نوقشت هذه في الصفحات 156 - 159.

ويؤخذ هذا عادة للإشارة إلى أيزيدو في شاراكس، وهو جغرافي كتب في فترة الإمبراطور أغسطس، وقدّم لنا أيضا وجهة نظر خارجية. وعلى كلّ حال، لا يُوجد أيّ تأكيد غامض حول فَهم الإله من بلاد الأنباط نفسها. وتعكس سلسلة مبعْثَرَة من التعليقات معرفة معينة لأهمية عبادة مواد غير متأقونة بين العرب، لكن لا تُوجد سوى تفاصيل قليلة حول ذلك[1].

وفي أحد المصادر المتأخرة جدّاً في القرن العاشر، وفي المعجم البيزنطي (سودا Suda) يقدّم لنا معلومات أخرى أُدْخِلَتْ في دراسات حول ديانة بلاد الأنباط. ويقدّم (ثيوس اريسTheus Ares) تفاصيل حول الممارسات الطقوسية في البتراء:

«ثيوس اريس» إله اريس في البتراء في الجزيرة العربية، تمت عِبادَة الإله اريس بينهم، إذ أنهم شرّفوه بصورة خاصة، أما التمثال فكان من الحجر الأسود مربّع الشكل مع أربعة أقدام طويلة واثنتين عريضة، ويرتفع على قاعدة من الذهب المصوغ؛ لهذا كانوا يقدّمون القرابين ويسكبون دمّ الحيوانات التي تقدّم كقرابين، وهذه هي الطريقة المتبعة في سكب الماء أو السوائل، وكان البيت كلّه غنياً بالذهب؛ لذلك يقدّمون نذوراً كثيرة.[2]

تعطينا الإشارة إلى (ذو الشرى) معلومات دقيقة على ما يبدو حول عبادته في البتراء، وأنّ وصف قاعدة التمثال المستطيلة المقامة على قاعدة معينة وهو شكل تكرر مرات عدة في وديان البتراء يبدو أنّه يضيف مصداقية لذلك. ويعدّ زيادين أنّ هذا يصف لنا الطقوس التي كانت تجري في قصر البنت، ويرى الآثار الموجودة في أوراق الذهب والديكورات التي عُثِرَ عليها في المعبد التي تؤيد ذلك[3]. ويبدو مؤكّدًا أنّ تقرير المعجم البيزنطي (سودا) لا يعكس لنا بعض المعلومات حول مواد العبادة المميزة في البتراء. وعلى كلّ حال، يجب أنْ يضعنا البعد الكرونولوجي بعيداً عن قبول كلّ التفاصيل.

وأخيرا ينبغي أن نعودَ إلى المصادر الإسلامية القليلة التي تصف لنا الجزيرة العربية المُشْرِكة في ذلك الوقت، فقد دُمِجَتْ مع دراسات أخرى حول الفترة النبطية، ويبدو أنّ ذلك يعطي معلومات حول العلاقات بين الآلهة المختلفة الذين

(1) جمعت هذه في باتريك 1990 ص 52-50.

(2) ادلر 1931 ص 713؛ أيضًا الآن على الإنترنت على www.stoa.org/sol

(3) Zayadine 1985 ص 240. انظر أيضا أدناه ص 59-56.

ذُكِروا في تلك الفترة[1]، مثلا، يربط هذا التقليد العزّى واللاّت ومناة ويصفهم أنّهم بنات الإله. وعلى كلّ حال، أوضح هاوتنغ (Hawting) مؤخراً كيف أنّ هذه المصادر لا يمكن استعمالها من دون حذر شديد. أما فيما يتعلق بالتقارير المسيحية الأولى فإنّها جزء من التقليد الشركي للأفكار مع اهتماماتنا الخاصة، وأنّ أية معلومات يمكن أنْ يقدموها حول الجزيرة العربية ما قبل الإسلام قد تمّ اقتباسها لتلائم ذلك[2]. لدينا اقتباس مثلا، يعمل على ربط الإله والأصنام في مكة، ويتمّ عرضهم أنّهم أرضية للفترة التي سبقت الإسلام، في حين أنّ الدليل من الخارج لا يؤيّد هذا الربط[3]. ويعتقد هوتنك بوجود نوع من المبالغة حول المدى الذي يرتبط فيه الدليل الإسلامي بغير الإسلامي وما يقدم من دعم مشترك[4]، ولاسيما أنّه من أجل «استعمال الأدلة، و لنقل كمثال النقوش النبطية لتسليط الضوء على الظروف في مكّة بداية القرن السابع يجب العودة خطوة في الزمان والمكان، وينبغي أن نكون على بيّنة منه[5]، وعند القيام بعكس ذلك لابدّ من أن يكون عملاً محفوفاً بالمخاطر».

فن النحت:

عندما تنقصنا الأدلة النصيّة يمكن للأقونة أن تعطينا مفتاحاً لهوية الإله في موقع عبادَة معين أو ظهور الكهنة، وتقف بلاد الأنباط دائما بمعزل عن المناطق الأخرى في الشرق الأدنى. هنا كما هي الحال مع أجزاء عدّة من المملكة تفضيل للتماثيل غير المتأقونة للإلهة. وسنحلل هذه الظاهرة بصورة كلية فيما بعد، لكن في الوقت الحاضر ينبغي أن نلحظ أنّ المصطلح التقليدي (بيتلز أو البيت) (betyls) سوف لا يُستعمل هنا[6]، وأنّ للمصطلح أصلاً دلالياً سامياً وهو (البيت) (byt 'l)، ويعني «مسكن الإله»، وهو المصطلح الذي تبنّاه المؤلفين الإغريق. وحديثاً، نجد

---

(1) انظر بشكل خاص فلهاوزن 1887 .
(2) هوتنج 1999 ص 88 - 110.
(3) المرجع نفسه. 111 - 129.
(4) المرجع نفسه. ص 149.
(5) المرجع نفسه. ص 129.
(6) انظر أدناه ص 83 - 84.

أنّ غيفهان سلّط مزيداً من الضوء على عدم ملاءمة المصطلح لوصف تنوّع كبير من النحت المتأيقن الذي عُثِرَ عليه في بلاد الأنباط وأماكن أخرى[1]. ويوجد نقص آخر يفترض وجود إله داخل الحجر، وهذه ليست الحالة دائماً. وبصورة خاصة، يمكن أنْ يكون صحيحاً في البتراء وفي الحِجْر، إذ يوجد عدد كبيرٌ جداً من الآلهة من الحَجَر تجعلنا متأكدين أنّهم يؤدّون أدواراً مهمة أكثر من التماثيل الخاصة بالإله. ومثلما لحظ غيفهان، يوجد تنوّع كبيرٌ في الشكل والملامح للأصنام التي عُثِرَ عليها في بلاد الأنباط، ومن المستحيل ربط صيغ خاصة بإله خاص.

فضلا عن التماثيل غير المتأقونة لوحظ عدد أقلّ من التماثيل المجسّمة للإله، وبصورة تقليدية، تعدّ هذه نتيجة للتأثيرات الأجنبية في التقليد الفنيّ النبطيّ، علماً أنّها أُرِّخَت في الفترة الرومانية[2]، ويوجد دليل واضح يُظهِر لنا الصور المجسّمة غير المتأقونة تم دمجها وإدخالها في الطقوس، ولم يرَ المتعبدون القدامى عدم التجانس بين هذه الطرق الخاصة بالتمثيل الذي اقترحه بعض المعلقين المحدثين[3]. إنّ الشكل رقم 72 (ذو الشرى - ميداليون) من البتراء عبارة عن تمثال نصفيّ حُفِرَ على قاعدة للتمثال ويمثل دليلاً وتوضيحاً جليّاً لهذا. وعلى كلّ حال، تبدو هذه المناظرة متجانسة مع البتراء والحِجر. وفي أماكن أخرى وبصورة خاصة في حوران هناك دليل معاصر قابل للمناقشة في النحت المتأيقن كما هي الحال في التماثيل المجسَّمة.

وتظهر تماثيل دينية مجسّمة أُنتجت في أجزاء عدّة من بلاد الأنباط، لا يمكن استبعادها بوصفها محيطية للعبادات في بلاد الأنباط، ومثلما هي الحال مع التماثيل غير المتأقونة، يمكننا أن نستقي منها معلومات مادية ملموسة فيما يخصّ هوية الآلهة التي تمثلها، وهي في الحقيقة مسألة إشكالية ما لم تُشَخّصْ بصورة واضحة. هناك مثالان يمكن أنْ يوضحا هذه النقطة؛ شُخِّصَ تمثال الآلِهة المتوّجة في وادي الصايغ في البتراء بأنّه ايزيس(Isis)، عن طريق النقوش التي تصاحبه[4]. في الحقيقة، لم يتمَّ تشخيص الإله بصورة واضحة في أيّ مكان آخر في بلاد الأنباط ولا يشبه

(1) غايفمن 2008 ص 53 - 62.

(2) انظر على سبيل المثال، باتريك 1990 و Mettinger 1995، يعتقد كلاهما أنه كان بين الأنباط وصية ضد التمثال المنحوت.

(3) انظر الباس 2010 ص 107 - 109.

(4) انظر أدناه أيضا ص 89، رقم. 2.

هذا التمثال عن كثب ايقونيتها في العالم الإغريقي - الروماني. وهناك باحثان قاما بالتحقق من الموقع بصورة مفصّلة أشارا إلى أنّه من دون النقوش لا يمكن لأيّ شخص أن يشخصّها أنّها ايزيس (Isis)[1]، حتى أنّ معظم الفهم الأساسي للايقونية غير متوفر من دون وجود النقوش. ويتأتى المثال الثاني من تماثيل العبادة في خربية تنور، حيث إله الإلهة متوّجان يجلسان سويّة، لكنه لم يتم تشخيصهما بأيّة نقوش[2]. وطالما يلحظ وجود بعض الجوانب الايقونية مع شبيهة لها في بلاد الشرق الأدنى، بُذِلَتْ مساعي ومحاولات من أجل تشخيصهم هنا عن طريق رسم عدد من تماثيل العبادة التي نُقلت من بلاد الأنباط بصورة جغرافية أو كرونولوجية. وفي الحقيقة، نتج ذلك عن طريق اقتراح هويات إلهية وصفها أحد الباحثين أنّهم: (زيوس - حداد -جوبتر)، (أترعتا - أفروديت)[3].

يبدو من المحتمل أنّ العباد القدامى لم يفهموا ذلك بهذه الطريقة، وتكمن الصعوبة هنا في عدم توفر أمثلة كثيرة لتشخيص ذلك وتشخيص التماثيل العبادية المشخّصة من بلاد الأنباط وعدم توافر مصادر لإجراء مقارنة مع تماثيل غير مشخّصة، وتمّ البحث عن متشابهات خارج المملكة، لكن ثمة خطر قائم يتمثل بعدوى انتقال أفكار تفتقر إلى دليل، وأنّ مثال ايزيس يوضح لنا الخطر الذي يكتنف ذلك، وتعدّ أيقونية الإله هنا فريدة لا مثيل لها، وأنّ المقارنة مع تماثيل أخرى في الشرق الأدنى ربما تبعدنا عن هويتها.

والمفيد القليل الأهمية بالنسبة إلى أهدافنا هو الديكور المعماري، وهنا تم إحراز مزيد من النجاحات في إقامة ترابط خارج بلاد الأنباط، مثلا، وضوح قسمٍ كبيرٍ من العمارة في البتراء، والديكورات المعمارية يمكن مقارنتها عن كثب مع المواد الموجودة في الإسكندرية[4]، وبصورة مماثلة يوضح نحت بلاد الأنباط الذي يسيطر على حوران جوانبَ من طابع مألوف بالنسبة إلى حوران قاطبة والمناطق المجاورة

(1) Merklein و وينتغ 2001 ص 426.

(2) انظر أدناه أيضا ص 218 - 220.

(3) غلوك 1965.

(4) انظر ماكينزي2005.

الأخرى، لكن ليس لمناطق أخرى من بلاد الأنباط[1]، وبهذه الطريقة يمكن أنْ يكون النحت انعكاساً للروابط الثقافية أو الوحدات التي يمكن إغفالها، وهذا يجب أنْ نأخذه بالحسبان في تحليلنا للدليل الديني.

البقايا الآثارية:

مثلما هي الحال مع تماثيل عدة في بلاد الأنباط، وضّحَت النقوش بقايا معابدها والبنى الدينية الأخرى، وعلى كلّ حال، يسمح المحيط المادي للعبادَة برؤية معينة ومدخل للممارسات الدينية، وهذا يصح في البتراء والحِجْر، حيث الآلاف من الأنصاب الدينية المحفورة في الصخور، ويسمح عددها وتنوعها أيضًا بإقامة مجموعات مختلفة جمعتِ المتعبدينَ على مستوى من التفاصيل التي ليس من الممكن أن نجدها في أماكن أخرى. وبصورة مماثلة، يمكن أنْ نُلقي نظرة أيضًا على الممارسات الدينية، فإنّ الأواني التي عُثِرَ عليها ضمن السياق العبادي في البتراء مثلا، تكشف لنا عن أهمية الماء والتطهير للممارسات الطقوسية.

وعلى كلّ حال، عندما نتأمل الأنصاب المشيّدة نجد أنّ الدليل قليل ويصعب الوصول إليه، ويُثير أحياناً تفسيره كثيراً من الإشكاليات، كذلك يَحُول تصميم المعابد في بلاد الأنباط أيضا دون القيام بأية محاولة لإيجاد أنموذج يمكن أنْ يلائمه بدقة. وكان العنصر المشترك بالنسبة للعديد منصة عبادة حيث يفترض أنها الأكثر أهمية بين كتل الأصنام حتى الآن، إذ يفترض وجود تماثيل مُهمّة ومشيّدة، لكن هذا تمّ دمجه ضمن إطار عمل عام[2]. لا يعدّ تشخيص أيّ معبد مسألة يسيرة، وأفضل مثال على ذلك ما يُعرف (بالمعبد العظيم) في مركز مدينة البتراء[3]، فعلى الرغم من القيام بحملات تنقيبية منظمة فيه مدة عشرين عاماً تقريباً يبقى اختلافٌ فيما إذا كانت هذه تمثل بناية دينية أم لا؛ لذلك تزايدت التنقيبات واستمرت لتقدِّم معلومات أكثر تفصيلاً وأكثر دقة حول معابد بلاد الأنباط. وسنرى أنّ البيئة المادية المحيطة قادرة على تقديم رؤية حول الطقوس التي كانت تجري في الداخل على الرغم من الحاجة إلى الدليل الذي يؤيد ذلك.

---

(1) انظر أدناه ص 170 - 172.

(2) انظر Tholbecq 1997؛ 2007 ص 115 - 124.

(3) انظر أدناه ص 59 - 62.

الفصل الثاني

الأماكن المقدّسة في البتراء

الآلهة والعباد

منذ إعادة اكتشاف البتراء بدايةَ القرن التاسع عشر، أثارت تنبّه الزوّار والباحثين وتخيلتهم على السواء. ولم تذكر المصادر القديمة هذا الموقع إلاّ قليلاً. ومن الجدير ذكره أنّ (ديودورس) الصقلي، و(سترابو) قدّما بعض التفاصيل المتعلقة بجغرافية البتراء ومجتمعها، لكن هذه التفاصيل يكتنفها الغموض[1]، إذ تظهر البتراء مراتٍ خارج نطاق هذه التقارير المذكورة آنفا أحيانا، وأحيانا لا نحصل منها إلاّ على تفاصيل قليلة. فمثلا، عندما قدّمَ (بليني الأكبر) وصفه للجزيرة العربية، أعلمنا أنّ البتراء تقع ضمن إطار وادٍ مُحاط بجبال يتعذر الوصول إليه، وكذلك أخبرنا (اكاثاركيد في كنيدوس) بدور البتراء التجاري المحوري، عند وصفه للجانب الشرقي من البحر الأحمر[2]، ولكنّه ابتسر وصف المدينة، إنّها «عاصمة بعيدة للأنباط

(1) انظر: أعلاه ص 23 - 28.

(2) بليني (pliny HN 6-144) في المنطقة المجاورة هناك الأنباط الذين يسكنون مدينة تسمى البتراء, وتقع في وادي عميق أقلّ من ميلين اثنين عرضاً محاط بجبال يتعذر الوصول إليها مع النهر الذي يجري بينهما، (النص والترجمة لراك هام ليوب).

Agatharchides De mari Erythraeo 5. 89a: Αὕτη δὲ ἡ Νῆσσα κεῖται μὲν ἐγγὺς ἀκρωτηρίου καθ' ὑπερβολὴν ὑλώδους, διατείνει δὲ ἐπ' εὐθείας θεωρουμένη πρός τε τὴν Πέτραν καλουμένηνκαὶ τὴν Παλαιστίνην, εἰς ἣν Γερραῖοι καὶ Μιναῖοι καὶ πάντες οἱ πλησίον ἔχοντες τὰς οἰκήσειςἌραβες τόν τε λιβανωτόν, ὡς λόγος, καὶ τὰ φορτία τὰ πρὸς εὐωδίαν ἀνήκοντα ἀπὸ τῆς χώρας τῆς ἄνω κατάγουσιν.

«تقع نيسا بالقرب من نتوء خشبي سميك، فإذا ما نظر المرء على خط مستقيم يمكنه أنْ يرسمه. ويمتد الخط إلى البتراء وإلى فلسطين حيث الغيرهائيين والمينائيين، وكانت مستوطنات العرب بالقرب من ذلك. وورد في التقرير ذِكْرٌ للتجارة الخاصة بالبخور في أعالي المنطقة» انظر: أيضا كيلين (Quellen) ص568 - 570 و ص415 - 416.

ومقرّ إقامة ملكهم، إلاّ أنّها ليست بحاجة إلى الوصف»[1]. والأمر صحيح أيضًا بالنسبة إلى تلك المصادر التي احتفظت بالاسم السامي للمدينة، وهو الرقيم، إذ قدَّم (يوسيفيوس) تشخيصاً لاثنين من أسمائها في أثناء كتابة التقارير حول هجوم الإسرائيليين ضد الميدانيين والملوك الأعداء الذين سقطوا:

ومن هذه نذكر خمسة: «أوكيوس وسوريس وروبيز وأوريس، والخامس هو الرقيم، وهي المدينة التي تحمل اسمها، واسم أعلى الدرجات في بلاد العرب وإلى هذا اليوم تُسمّى بالأمة العربية، وكذلك اسم مؤسسها الملكي الرقيم، وهي البتراء بالنسبة للإغريق». (النص والترجمة ثاكري، ليوب).

يمكن عمل الرابط نفسه في قصة هارون ووفاته التي تؤكّد موقع البتراء، إذ بقيت هذه المدينة تتمتع بأهمية دينية حتى يومنا هذا. وذكر يوسيفيوس كيف أنّ الإسرائيليين وصلوا إلى المدينة التي يَعدّها العرب أنّها حاضرتهم، وتُسمَّى أيضًا أرك (Arke)، إلاّ أنّها الآن معروفة باسم البتراء. فقد قَدِم هارون إلى جبلٍ قريبٍ، وخلع ثيابه وتوفي هناك[2]. ويُعدّ الضريحُ المتواضع على قِمّة جبل هارون موضعاً مهمًا في يومنا هذا.

ويرى ستاركي أنّ (أرك) يمكن أنْ يكون خطأً كتابياً للرقيم، إذ يمكن أن يكون في ذهن المُسْتَنْسِخ (اركيدس)[3]، وتظهرُ الرقيم مراتٍ عدّة في النصوص المسيحية، ولاسيما في سِفْر التكوين (10: 17)، وتفترض نقوش البتراء كيف أنّ الأنباط أطلقوا هذه التسمية على مدينتهم[4]. وعلى كلّ حال، لم يقدّم أيّ مصدر من هذه المصادر معلومات تفصيلية حول الفترة النبطية.

---

(1) مثلا: وبصورة خاصة في فترة الصراعات بين الأنباط والدولة اليهودية، نحو ما أورد ذلك يوسيفيوس في تقاريره:

AG14,16,14,80,17,54,17,286,18,109,BJ1,125,1,159,1,575.

(2) يوجد النص الإنجيلي المؤرخ لوفاة هارون في الأرقام 20: 23 -29، وهنالك أيضا يقع جبل حور.

AJ 4. 82: (πρότερον μὲν Ἄρκην λεγομένην Πέτραν δὲ νῦν ὀνομαζομένην).

(3) انظر: ستاركي 1966 عمود. 896.

(4) انظر: المصدر السابق نفسه، عمود 818 - 900، وفيما يتعلق بمناقشة اسم البتراء في المصادر الإنجيلية وما بعد الإنجيلية، فإنّ النقوش نصوص تتصل بالجنائز من مدخل السيق، إذ تذكر لنا بترا يوس، الذي توفي فيه جيراسا، إلاّ أنّه زار البتراء (الرقيم) (ستاركي 1965، ص 44 - 46).

وفي الوقت الذي لا يمكن الحصول فيه إلاّ على نزر قليل من المعلومات من المصادر الأدبية يكشف لنا الدليل الآثاري ودليل الكتابات المنقوشة الموقع الذي استقر فيه وبدأ في نقطة معيّنة من الفترة الإغريقية، واستمر على أقلّ تقدير حتّى القرن السادس أو السابع الميلادي. وتُلحَظ سلسلةٌ من الأبنية غير المغطاة على طول الشارع المتضمّن صفاً من الأعمدة في مركز المدينة، وذكر (بيتر بار) أنّه تمّ تأريخها في ستينيات القرن العشرين، مؤكّداً أنّ تأريخها الأصلي يعود إلى القرن الثالث قبل الميلاد. وقد عُدِّل ذلك مؤخراً[1]، وعلى كلّ حال، تُؤكِّد اللُقى المبعْثِرَة من المسكوكات والفخار وجود استيطان بشري في الموقع يرجع إلى الفترة الإغريقية.

وأكَّدتِ التنقيبات الحديثة هذه الحقيقة[2]، وطوَّرتِ البتراء بعد ذلك في القرون الأولى قبل الميلاد وبعدها، مركزَ مدينتِها التذكاري برعاية ملوك أنباط. واستمرت بعض البنايات التذكارية حتّى بعد الضمّ، إلاّ أنّ البتراء بدأت تفقد تدريجيًّا مُدَنَها الشمالية في الفترة الرومانية، وبدأت عظمتها بالأفول بسبب الزلزال القويّ الذي حصل سنه 363 ميلادية. أمّا الشهادة الأخيرة فجاءت من القرن السادس، إذ اكتشف (بيترا بابيري) في التنقيبات الخاصة بكنيسة البتراء، التي تُعدّ وثائقَ قانونيةً تتعلقُ بممتلكات العائلة المحليّة وشؤونها. ولسوء الحظ لا تتضمن إلاّ معلومات قليلة حول ظروف المدينة كلِّها، ومثل ذلك ينطبق على البتراء البيزنطية، التي عاشت بعدَ ذلك في السجل الآثاري، ويبدو ـ في هذه المرحلة الخاصة بالاستقرار ـ أنّها تركَّزت حول الكنائس في السلسلة الشمالية. ولا يوجد أيّ ذِكْرٍ للبتراء في تقارير الفتوحات الإسلامية، وتوقّفت في القرن الثامن الميلادي وظيفة هذا الموقع بوصفه مركزا حضاريًا[3]، ولم يتبقَ من البتراء في القرون اللاحقة سوى حصنِ الحروب

(1) بالنسبة للتأريخ الأصلي انظر: بار 1965، ص 528، بار1970، ص369 - 370. وهذا يستند إلى اكتشاف مسكوكات يرجع تأريخها إلى القرن الثالث قبل الميلاد. وعلى كلّ حال، عُثِرَ على هذه المسكوكات في السياق الثانوي، ويمكن بقاؤها متداولة مدةً طويلة بعد سكّها. انظر: الآن بار 2007، ص278.

(2) انظر: غراف 2007ب. أدّت تنقيبات بار إلى وصول طبقات تحت طبقة بار، التي أعطاها تاريخ مائة قبل الميلاد. وقام كاربون بتأريخ الطبقة بالفحم النباتي الذي يبدو أنّه يؤكد على مرحلة من السكان في الفترة الإغريقية الأولية وليس قبل ذلك.

(3) بالنسبة للتطور الحضري للبتراء في الفترات الرومانية والبيزنطية: انظر: الجنرال بار 2007. وبالنسبة لكنيسة البتراء، انظر: فيما وآخرين 2001 وفيما 2003. إنّ معظم ما قدمه بترا بيبري طُبِعَ

الصليبية وإشارات مبعثرة في المصادر الإسلامية[1].

تعدّ قصة إعادة اكتشاف المستكشف السويسري (جوهان لود ويك بور هارد) للبتراء أمرًا جيّداً. إذ عني الزوار الأوربيون الأوائل بها عناية كبيرةً من الناحية البحثية[2]، وقد أمضى (بورهارد) ثلاث سنوات في سوريا بعد أنْ أتقن اللغة العربية وتعلّم العادات المحليّة قبل أنْ يُحاول رحلته المحفوفةَ بالمخاطر. وادعى أنّه قد نَذَرَ مِعْزَةً على شرفِ هارون، وهكذا أخذهُ دليلٌ عبر (السيق) إلى جبل هارون. وشجّعتْ تقاريرُه المختصرة عدداً من أتباعه الذين جاءوا بعده، إذ بقيت في المخيّلة الغربية رسومٌ رائعةٌ لموقع البتراء. وبدأ تحقيق بحثي جيّدٌ في نهاية القرن التاسع عشر مع الزيارات التي قام بها (الويس موزيل) الذي كرّس معظم وقته للبتراء العربية ودراسة أنصابها[3].

وفي حدود المدة ذاتها من 1897-1898 زار (برونو ودومازويسكي) الموقعَ، وقدّم فهرساً يتضمن 851 نصباً تذكارياً من البتراء، وهو جزء من مسحِهِ للمقاطعة العربية. وقد عنيَ بصورة خاصة بواجهات القبور، وعمل أولاً على تنظيمها بشكل دراسة لِعِلمِ النماذج، وحاول وضع كرونولوجيا خاصة بها[4].

وفي العقد الأول من القرن العشرين، قام (غوستاف دالمان) بزيارة الموقع عدة مراتٍ، وأجرى مسحاً للأماكن المقدّسة الصخرية في البتراء وطبع اكتشافاته

في فورسن وآخرين 2002، وارجاو وآخرين 2007. ودُقِقت معلوماتهم حول مجتمع البتراء خلال الفترة البيزنطية، والتي فُحصت في كونن 2003 , وفروسين 2004 , كالد ويل وغاغوس2007 وكوتون 2009.

(1) حول هذه الفترة انظر: نعمة وفيلنوف 1999، ص43-39. يبدو أنّ هذه المواقع ممكن الدفاع عنها في البتراء، وكان هذا الموقع مناسباً للصليبيين الذين أقاموا ثلاث قلاع صغيرة هنا. وشكّلت جزءًا من خطٍ للقلاع التي تمتد نحو الشمال من العقبة على طول طريق الملك الخارجي الذي يدافع عن الأجزاء الغربية من مملكة القدس.

(2) انظر: يندنر عام 1989. ستاركي ولويس 1997؛ لويس 2003 و 2007 و 2008؛ يويلين 2003.

(3) 1907-1908 موصل.

(4) انظر: برونو ودومازويسكي 1904، ص428-125 بالنسبة لفهرس النُصب التذكارية للبتراء، يمكن أنْ نجد تحليل دوماز ويسكي لأنواع القبور والكرونولجيا في الصفحات: 190-137. وقدمت مكنزي عرضا لهذا، والكرونولجيا اللاحقة التي تطورت فيما يتعلق بقبور البتراء (مكنزي 2005، ص 4-2).

في جزأين[1]، لذلك تَبْقى المسوحاتُ التي قدّمها كلّ من برونو ودومازويسكي ودالمان جوهرية لأيّة دراسة للبتراء، ويبقى فهرس الأعداد التي تُعزى إلى النُصُب التذكارية نظاماً للإشارة التي تستعمل حتى يومنا هذا[2].

بدأت التنقيبات في البتراء عام 1929م مع عالم الآثار البريطاني (جورج هورسفيلد) الذي دَرَسَ الأسوار الموجودة شمال مركز المدينة وجنوبها[3]، وقد تزايدت التنقيبات الأوربية والأمريكية والأردنية، وأخذت تكتشف تدريجيا الجانب الحضري للبتراء في القرن العشرين[4]. وأصبحت المدينة التي تتسم بالأنصاب ومركزها مع الأماكن المقدّسة الكبيرة والمناطق السكانية المحلية المحيطة محور الاهتمام، في الوقت الذي أخذتِ السلطات الأردنية تُعيد النُصُب الصخرية وتأهيلها، وتطوير الخطط لإدارة الموقع التاريخي الأكثر أهمية والحفاظ عليه[5]. واستمر اكتشاف الوديان وتوابعها والمستوطنات المحيطة بمركز المدينة، وأصبح واضحًا أنّ البتراء كانت لا محالة معزولة في الأزمنة الغابرة[6]. وكُرّسَ عددٌ من الدراسات الخاصة بالرموز والتفصيلية للنُصُبِ التذكارية أو الأنصاب الصخرية[7]، وفي يومنا هذا يتُواصل الفرق الآثارية عملها وتحقيقها في مركز المدينة والمناطق المجاورة، ويُوجد ما هو كامن بالنسبة إلى

---

(1) دلمان 1908 و 1912.

(2) هناك فهرس وخارطة للنُصب التذكارية الصخرية في البتراء نحن بحاجة إليها، وقد جرت اكتشافات جديدة لا حصر لها منذ المسوحات الأولية، وتؤخذ بالحسبان فيما يخصّ النصب التذكارية البارزة، وفي المسوحات الواقعة بين 1995-1988 جمعت ليلى نعمة فهرساً جديداً لحوالي ثلاثة آلاف نصب تذكاري لم يُطْبَع إلا ثُلثها. ربّما تبدو أنّها في الطبع (نعمة 2003 أ ص 157-152) وبقي المشروع غير منشور.

(3) Horsfield 1938.1942 و 1939 .

(4) فيما يتعلق بتاريخ التنقيبات والاكتشافات الكبرى في البتراء انظر: بار 1990، فضلا عن أنّ موقع البتراء الذي عُرِف بشركة أو الوكالة الوطنية للبتراء قدّم تفاصيلَ حول المشروع البحثي الذي تم أخذه من الموقع الالكتروني: www. petranationaltrust.org

(5) انظر أصلان 2007.

(6) يجب الاعتراف هنا بالعمل الاستثنائي لمانفريد لندنر وفريقه برعاية ألمانية. انظر: ليندر 1986، 1989 ب و 2003.

(7) مثلا، هناك أطروحتان للدكتوراه باللغة الفرنسية غير منشورة من جامعة باريس مكرستان للكوّة التي يوضع فيها التمثال في البتراء. انظر: روش 1980، وتارير 1980، بالنسبة للتقارير القصيرة وأعمالهم. وقدمت جوديت مكنزي معالجة جيدة لواجهة القبور (مكنزي 2005)، لوسي وادسون أنهت تحليلها لداخل القبور. انظر: واتسن 2010.

الاكتشافات المستقبلية التي تعزز فهمنا للمدينة[1].

ألقت أهمية الأنصاب الصخرية في البتراء الضوء على الآثار المعمارية تدريجيًّا مع التنقيبات التي جرت، وأظهرت وجود صورة متوازنة للمدينة، عني الزوار الأوائل أولا بجانب من جوانب الموقع، وهو مئات من القبور الصخرية والأماكن المقدّسة، وهذا الجانب فريد يتطلّبُ توضيحاً خاصاً، كيلا تصبح صورة البتراء كأنّها مدينةٌ أموات، أو مجرد ضريح وطني نبطيّ، وهو ما حصل إذ بقيت هذه النظرة سائدة في القرن العشرين[2]، وعليه يجب زيادة التنبّه إلى المنازل الداخلية، وكان على المنقِّبين الأوائل أيضا التركيز في المساكن الحجرية، إذ لا تزال البيوت تحت الأضواء حتى يومنا[3]. لقد كشفت التنقيبات التي جرت في منطقة الزانتور جنوب مركز المدينة تنوّعاً من البنايات، التي يرجع تأريخها إلى الفترة النبطية، والتي يبدو أنّها كانت تدلّ على منطقة داخلية بما في ذلك البيت الكبير[4]. واكتشف فريق أردني منطقةً سكنيةً داخليةً كبيرةً في الكاتوثي (Katuthe) عام 1981م[5]. وكشفت التنقيباتُ المتواصلة في وادي فراسة وجود مُجَمّع بلاطيّ يُحيط بالقبور الصخرية، يربط عددًا من أضرحة البتراء الكبيرة بهذه المُجَمّعات[6]. وإذا وجدنا أيّ دليل آخر للسكن في البتراء فإنّ صورة البتراء التي تعدّ مقبرة وطنية لا يمكن تأكيدها. وحديثا، رأى كوهان وجوب

(1) فيما يخص قائمة المشاريع الجارية في البتراء، راجع الموقع على الانترنيت:
www. petranationaltrust. org.

(2) انظر مثلا: النقب 1977، ص591-590: «وهذه هي في الحقيقة المدينة في الظرف الاعتيادي ويبدو أنّ البتراء كانت تضم ضريحاً وطنياً وتضمّ أيضاً مقبرة وطنية مركزية ومؤسسات ترتبط معها بحيث أنّ الناس الذين يأتون بالأموات من ايدوم ومؤاب يدفنوهم في هذه المنطقة، فضلا عن أنّها كانت تضمّ المعبد الوطني الرئيس. وربما لم يعش الناس في البتراء نفسها وإنّما في غالا Gala».

(3) فيما يتعلق بنظرة العمارة الداخلية في البتراء انظر: كولب 2007. وأوضح وهورسفيلد عدداً من المنازل الصخرية في وادي الصياغ وفي الجانب الشرقي من الهابيس (هورسفيلد 1938). وحديثا جداً أعطت نعمة عدداً يصل إلى 550 غرفة صخرية داخلية كانت جزءًا من المسح الذي تمّ في البتراء، وصُنِف ذلك إما على سبب أنّها لا تتضمّن أيّ محلّ خاصّ، أو بسبب أنّها كانت تتضمن خزانات أو ما يشبه البنى. انظر: نعمة 2003 أ ب ص158.

(4) تقارير التنقيب هي Bignasca وآخرون. 1996، Schmid وKolb 2000 وKeller و2006 Grawehr. يمكن العثور على لمحات عامة في Kolb 2003 و 2007.

(5) خيري 1990.

(6) انظر أدناه ص 80.

التخلِّي عن النظريات القديمة بصورة كلية[1]. فالبتراء مثلما ناقشناها منطقة سكنية لـ (ذو الشرى)، ومركزٌ عباديّ يجلب الأنظار للمدافن، يُمكِّن القبائل البدوية من زيارة الموقع في الأعياد والمناسبات وتؤبّن موتاها في الوقت نفسه.

والواضح أنّه لا يمكن معاينة أيّ جانب من وظيفة المدينة، إذ لا تخبرنا القبور ـ لسوء الحظ ـ عن شاغليها، وربّما يكون لموقع الواجهة وحجمها علاقة مع هذه الحالة[2]، لكن لا نعرف فيما إذا كان مواطنو البتراء سكانًا أم غرباء. ومن ناحية أخرى، لدينا إشارة إلى أنّ البتراء كانت تتمتع بأهمية دينية وتتميز من المناطق الأخرى في بلاد الأنباط. ويربط عدد من النصوص (ذو الشرى) بالمكان الذي يُسمّى (الغاية أو الكاية)[3]، وعند أخذ إشارة إلى موقع المدينة الحديثة، ولوادي موسى أكثر من مركز المدينة القديمة نفسها، فإنّ هذا يدلّ على أنّ المنطقة كانت تتمتع بأهمية خاصة في أجزاء أخرى من بلاد الأنباط على أقل تقدير فيما يخصّ (ذو الشرى)[4]. وأوضح كنوف أنّ الدليل ربّما يكشف لنا عن أنّ البتراء تشير إلى الحج[5].

والأوضحُ من ذلك هي النقوش الإغريقية التي عُثِر عليها في معسكر في أودرو شرق البتراء، التي ربّما تعود إلى القرن الثاني أو الثالث الميلادي[6]، ويقترح بعضهم أنّه يمكن أنْ يكون ذلك عمل العائلة النبطية التي تأتي لتأبين (ذو الشرى)، وأنّ العائلة قررت أنْ تقدِّم الشكرَ للإلهِ مقابل مرورهم بسلام في هذه النقطة[7]. ويُحتَمَل على كلّ حال، أنّ المؤلف كان جندياً[8]. والأكثر تأكيداً وجود سلسلة من النقوش من (السيق) تقع ضمن هذه الفترة ذاتها، التي تبدو أنّها تُشير إلى أنّ البتراء كانت تتمتع بأهمية دينية

---

(1) كوهن 2005 ص 37-35.

(2) تم تحليل هذا الجانب من تصميم القبر بصورة خاصة عند نقب 1976 أ، وباتلي 1983.

(3) انظر أدناه أي نص. 16. أولا 3-2، ص 102.

(4) حول مناقشة كاملة لكايا انظر: ستاركي – يبدو أنّ El-Ji هو الاسم السابق لوادي موسى، وشَخّص ايوسيبيوس مدينة قرب البتراء في Onomasticon.

(5) كناوف 1998 .

(6) إلى الألهة التي جلبتني بسلام من أرض أجنبية إلى هنا مع الشكر له.

(7) كناوف 1998 ص 95-94.

(8) هذا استنتاج النقوش الإغريقية واللاتينية من سوريا. لا يعدّ اسم العلم الذي ينتهي بـ (mius -) قياسياً في بلاد الأنباط. يبدو أنّ المؤلف أجنبي؛ لذلك أعطى تقارب للمعسكر الأسطوري.

أوسع في تلك الفترة[1]. وتعدّ مديحاً لـ (ادرا) حيث هناك عبادَة (ذو الشرى) في الفترة الرومانية[2]، إذ تتخذ إحدى مجاميع الأوثان المصاحبة لها الشكل الخاص ذاته، كما هي الحال في مسكوكات (أدرا)، ذلك أنّها تُسمّى بـ (ذو سرى) أو (ذو الشرى).

ويبدو أنّ البتراء كانت تعدّ مهمة بصورة خاصة بالنسبة للإله، وعلى أقلّ تقدير في الفترة الرومانية. فقد أثار كنوف التنبّه إلى قطعتين من الدليل الأيقوني، الذي ربّما يكشف لنا البتراء بوصفها مركزاً للحج. وهناك رسمان بارزان على السور الجنوبي للسيق، يبدو أنّهما يعرضان زوجين من الجِمَال مع قائديهما. ويُلحظ أنّ قسماً كبيراً من التفاصيل الموجودة في النحت فقدت ملامحُها بسبب بسبب التعرية، إلاّ أنّ كنوف يقترح لنا أنّ الخط الموجود ربّما كان حافةً لمجموعة الأوثان التي كانت محمولة على ظهور الجِمال، وأنّ الثلاثة الأخرى ربما كانت تحمل حملاً مماثلاً كجزء من موكب ديني[3]. وفي التحليل الحديث جداً، لا نجد أيّ دعم لهذا الاستنتاج، إذ يُلحظ خلاف ذلك بأنّ هذه الرسوم المتخذة شكل أحمال على كلّ جَمَلْ ما هي إلاّ جزء من تجارة القوافل. ويمكن رؤية مثل هذه الرسوم البارزة كنصب خاص بتجارة البخور[4]. وبصورة مماثلة، يحوم بعض الشكّ في النحت على الأسوار والجدران في الغُرَفِ الصغيرة الخاصة بالدفن قربَ مسلّة القبر وقبل الدخول إلى السيق (د 47 د ي)، (شكل 1-1، 1-2 و 1-3). فضلاً عن أنّ جزءاً من هذا يعرض لنا حصانًا أو بغلاً

(1) IGLS XXI: IV 9-16.

(2) للاطلاع على مناقشة بشأن Dousares في عدرا في الفترة الرومانية، انظر أدناه ص 198-196.

(3) كناوف 1998 ص 96.

(4) روبن 2003، ص43-40 تمت مناقشة أنّ مجاميع الأوثان المنقولة ربما تكون أصغر من النقل المطلوب من قبل الجِمال، وتمّت مناقشة ذلك بحجم التجويف الذي يمكن أنْ نجده في بعض الكوّات. ولا يعوّل على العنصر الديني كثيرا: «إنّ مثل هذا التمثيل ربما يكون له مكوّن ديني إذا كانت تجارة السلع خاصة بالنذور والقرابين لإلهة مختلفة، ص43»، ويجب علينا أن نلحظ أيضا أنّ الرسم البارز للجَمل على سهل الدير (د 464)، وهذا أيضا تَعَرّض إلى وسائل التعرية، لكن يبدو أنّه يعرض لنا رجلين على كلّ جانب من المذبح في عملية النذور مع زوج من الجِمال محيطين به. وبعد ذلك نجد رسوماً بارزة من معبد بيل واللات في بالميرا يبيّن لنا الجِمالَ جزءًا من الموكب الديني «انظر: دايرفن 1999 ص86-81». وتحمل الجمال خِيَمًا صغيرة من الممكن أنّها كانت تستعمل لحمل مواد مقدسة كجزء من المواكب. وتعرّضت رسوم الجمال في البتراء أيضا إلى وسائل التعرية. والأكثر من ذلك، تعرض لنا المشاهد من باليمرا سلسلة من المرافقين الذين يرتدون أقنعة واضحة في الموكب، في حين أنّ هناك اثنين من المصاحبين في البتراء لا يبدون واضحين في الموكب.

يحمل على ظهره مادة على شكل مستطيل. واقترح دالمان أنّه ربّما تكون هذه صورة مجسَّمة لإله، إلاّ أنّ كنوف يفضّل أنْ يرى مجموعة من الأوثان في سياق الحج[1]. ولسوء الحظ، فالأيقونية غير مؤكَّدة، وليس لدينا أيّة وسيلة لأرخَنَة هذه المنحوتات مَثَلُها مَثَلُ النقوش التي يمكن أنْ تكون نتاج الفترة الرومانية. وعلى كلّ حال، لا توجد حاجة لكي نكونَ في موضع شكّ عميق، فالواضح هو أنّ البتراء استقدمت العُبّاد من مناطق أخرى من الجزيرة العربية في القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد، ويُحتَمل أنّه مثلما هي بيت (الإله غايا) في المملكة، فإنّ نمطها لا يمنع أن تكون محل إقامة مؤقت في الوقت نفسه.

وهذا يجعل البتراء تحتل مكانةً خاصةً في المشهد الديني في بلاد الأنباط، فضلا عن أنّها كانت مصادرا لآلهة وعبادات متعددة، أكثر من أي مكان آخر في المملكة، إذ كانت متوازنة، وأحيانا غامضة تبعث عن خيبة أمل. وقد لحظنا أنّ المصادر الأدبية لا تقدِّم إلاّ معلومات ضئيلة أُسْتُعْمِلت بصورة غير نقدية، ما يجعل النقوش أكثر جدوى. وقد جُمِعَ ألفُ نصٍّ من الموقع[2]، وتبينّ أنّ معظمها نبطية، لكنّها تتضمن لهجات إغريقية ولاتينية ولهجات العربية الشمالية القديمة. إلاّ أنّ قليلاً منها لا يُعطي أكثرَ من اسم أحد الأسلاف مختصرا. ولاحظت (نعمة) مثلا، أنّ 5 .89٪ من النقوش النبطية كانت تتضمن إشارات[3]، وكما لحظنا آنفاً، فان حجر البتراء الرملي ليس مادة سهلة لحفر النصوص عليها، والنقوش المطولة تعدّ نادرة نسبياً. وتعني النسبة العالية

(1) دالمان 1908، ص47، عمل دالمان على إيجاد ربط مع الإسكندرية والمسكوكات فيها، ويعرض لنا ذلك مقترحا أنّه ربما يكون هنا تمثيل لذو الشرى - هيليوس، وعندما نتفحص ذلك بدقّة خاصة الرسوم البارزة لا نجد حلاً جذرياً فيما إذا كانت تقصد لعرض راكب أو مادة أخرى. وتمّ حفر اللّجام حول رأس الحيوان بصورة مفصّلة، لكن لا توجد أية تفاصيل حول المادة المستطيلة الشكل الموجودة على الظهر تشير إلى صورة إنسان. وربّما كان رسم دالمان إيحائي حول هذا الموضوع. ومن ناحية أخرى، يمكن أنْ يكون رسم الرجل قد حُفِر في أسفل خاصرة الحيوان. أما باقي الرسم البارز فإنّه غامض. ومن المحتمل أنّ الحفر الرقيق الطويل كان يقصد به رسم أفاع، كما لاحظنا ذلك في أماكن أخرى في قبور من البتراء (مثل قبر الأفعى)، وربّما استعمل رسم الأفعى؛ لأنّها كانت تحرس الموتى.

(2) حول النظرة الخاصة بالنقوش في البتراء انظر: نعمة 1997 ب، والأشكال مقدمة في الصفحات: 125 / 126. وأحضر ميلك وستاركي مدوناتٍ جديدةً لنصوص الأنباط من البتراء في ضوء مسوحات الكتابات المنقوشة من عام 1955 إلى 1974.

(3) نعمه 1997 ص 127.

من وسائل التعرية أنّ قسماً كبيراً من هذه كانت بحال غير جيدة ولا يمكنها أنْ تبقى مدة طويلة أبدًا. إلاّ أنّ هذه النقوش المتبقية تعد أساسية لتفسيرنا للأنصاب الدينية العدّة. ونلحظ مئات من الكوّات الصخرية ومجمّع التماثيل في الوديان المؤدية إلى مركز المدينة. مثلا، كُشِفَ أنّ هذه في الحقيقة ليست تماثيل لـ (ذو الشرى)، كما تم افتراض ذلك سابقاً، وعليه فهي تُظْهِر لنا تنوّعاً في الإلهة، ولا يصاحبها نصّ إلاّ ندرة من القواعد والتماثيل، التي نحاول فهمها من حجمها أو شكلها الذي ثبت أنّه لا يحرز نجاحاً كبيراً[1]، إلا ما يخيب آمال بصمته، لذلك لم نحظَ إلّا بفكرة بسيطة بشأن شخصية المعبود. ومن جهة أخرى، فان عدداً مجرداً من هذه الأنصاب يعدّ من الموجودات العظيمة في البتراء وسمحت لنا التنقيبات الآثارية لمعابد المدينة أنْ نضع سياقاً مادياً ملموساً للعبادَة في مواقع متعددة توحي بنوع الطقوس التي كانت تُمارَس. وعندما نركّز في هذا الجانب، فإننا نقتبس معلومات أوثق وأدقّ بشأن حياة البتراء الدينية. ويقدم الدليل الضئيل استنتاجات حول طبيعة الآلهة في البتراء التي غالبا ما تكون غير واضحة وقليلة، لكننا نجد أنفسنا على ارض أكثر صلابة عندما نتأمل بأية مجموعات وما الطقوس التي تُؤدّى للآلهة المعبودة.

المداخل:

تغطي المنطقة الآثارية في البتراء حوالي مائة ميل مربّع، ومادة البحث ليست موزعة بصورة متساوية، إذ يقع مركز المدينة في وادي واسع يبلغ عرضه كيلومتر مُحاط من جانبه الشرقي والغربي بجبال صخرية (الخارطة رقم 2)، ويوجد عدد من الوديان العميقة باتجاه الوادي الرئيس يؤلف طريقا طبيعية لاتصالات سكان البتراء. ونجد على طول هذه وعلى القِمّم المحيطة بمركز المدينة مجموعة من الأنصاب تم تركيزها في تلك المنطقة. وعلى طول هذه البُنى المشيدة توجد أيضا ثلاثة آلاف نُصبٍ عُثِرَ عليها في مركز المدينة وما حولها. وعلى كلّ حال، يعدّ ذلك جزءًا من هذه الصورة، ونلحظ عدداً من مستوطنات أصغر مشفوعة بأنماط نُصبٍ مشابهة للنصب الدينية موجودة على طول الطرق المؤدية إلى المدينة نفسها. وتعد هذه مستوطنات أساسية في الجانب الأيمن، منها: صبرا إلى الجنوب، والبيضة إلى الشمال. وتمتاز صبرا، التي تقع على بعد 7.5 كيلو متر جنوب البتراء بمسرحها

(1) انظر الباس 2010 ص 112-109.

ومعبدها وقلعتها المحصّنة وبيوتها وعدد من أنظمة تجهيز المياه للسكان المعدودين هناك[1]. أما البيضاء فهي على بُعدٍ مماثل إلى شمال مركز المدينة، وتعدّ الآن مشهورة فيما يتعلق بالرسم على الجدران التي بقيت شاخصةً في الغرف الصخرية.

وكما هي الحال في صبرا، تؤكد عدد من الأماكن الواسعة وجود السكان المحليين، وثمة دليل على وجود البنايات التذكارية التي تتخذ شكل الأنصاب[2]، لكنها مستوطنات شهيرة وواسعة ومهمة تابعة للبتراء، وفيها عدد أنصاب دينية مهمة[3]، وليس من الممكن إرجاع نصب للبتراء، وإنّما يمكن ضمّ اختيار تمثيليّ، يُبيّن كيفية تنظيم المادة بطريقة تنتج لنا رؤية دقيقة للأنماط الدينية في البتراء، الذي هو أمرٌ إشكالي؛ لذلك سنركّز على مناطق مثل السيق، وبعد ذلك مركز المدينة، ثم (خُبطا) التي ربما تقدّم لنا أجزاء من النظام ذاته مثلما تم فصله بصورة صناعية، ونلحظ توزيعا أوسع بين مركز المدينة المعماري والوديان الصخرية التي غالباً ما تبدو أنها موجودة، ولم تتطرّق عليها التحليلات الجارية. ويساورنا شعور أنّ الأنصاب الصخرية تمثّل ما هو أقدم، وتمثل أيضا طبقة نبطية أقدم للممارسات والمعتقدات، في حين تتصف المعابد في مركز المدينة بالحداثة نتيجة لتقاليد إغريقية، ويرجع ذلك جزئياً إلى طبيعتهم؛ إذ إنّ المعابد المشيّدة يمكن أنْ تجد ما يوازيها في الشرق الأدنى الأوسع في حين أنّ الأنصاب الحجرية كانت أكثر ندرة. وهكذا فهي نتيجة لوصف بطيء للأنباط بوصفهم بدواً، إذ إنّ البناية التذكارية غالباً ما تكون غريبة عن هذه المجموعة ويظهر عليها التأثير الأجنبي.

إذن لا يوجد دليل مستقى من سكان المدينة في الفترة النبطية، يؤكد فَهم صورة البتراء بهذه الطريقة؛ لأسباب منها: أولا: لا يتصف دليلنا الكرونولوجي بالرصانة الكافية ليعرض لنا التقدّم من الأنصاب الصخرية إلى البنى الشامخة بحرية، والعكس بالعكس[4]. وثانيا: تؤكد الطرق المتعددة ـ التي بقيت منحوتة في الجبال حول مركز

(1) للحصول على وصف صبرا انظر ليندنر وآخرون. 1998-1997، وبخصوص استراتيجية إمدادات المياه لها انظر ليندنر 2005.

(2) بالنسبة لأوصاف أوصاف البيضاء انظر Bikai وآخرون. عامي 2007 و 2008.

(3) مثال ذلك: معبد بوند، وفي موقع يسمى سلايسل إلى الشمال الغربي من البتراء. وهو سلسلة من أبنية واسعة كبيرة قربها بركة، ربّما كان طريقا ومفترق طرق القوافل التجارة. ولدينا عدد مُهمّ من قطع معمارية كبيرة تؤيّد حجم وأهمية الأبنية الأساسية، وهنالك خط واضح أُقيم، إلاّ أنّ الموقع لم يقدم أيَّ نقوش ولا يوجد أي تحقيق آثاري. «انظر: لايندينر وكنسان 1995م».

(4) إنّ النَصب الصخري وهو مشروع اصلاح الغرفة الرومانية (Triclinium) (الرقم 1 ص 88 أدناه)

المدينة حتى الآن ـ على الطبيعة المترابطة للفضاءات المقدّسة في البتراء. وتسير هذه غالبًا جنباً إلى جنب الكوّات ومجمّع التماثيل التي من المحتمل أنّها أُتبعت في المواكب الدينية المتحركة من مركز المدينة إلى المناطق الجبلية، والعكس بالعكس.

ويمتلك المتعبدون خبرة بمركز المدينة والوديان وقِمّم الجبال المحيطة كجزء من الطقوس ذاتها، لكن يجب معاملتها بصورة مستقلة أو أنها ناتجة عن تقاليد دينية منفصلة، ما يجعل الوضع غير خالٍ من مخاطر.

تتمحور طريقة أخرى لتنظيم المادة في تقسيمها بحسب نوعها، أولا: يجب أنْ نقدّم تحليلا للمعابد ثم للكوّات وللقواعد الخاصة بالتماثيل والأصنام وهكذا، فقد يُسهم مثل هذا الأنموذج في تقدّم فَهم أنصاب البتراء، ولاسيما التي تتصل بالقبور. ويكمن الخطر في حال إزالة هذه الأنصاب من سياقها، ما يؤدي إلى فقدان الفرصة لبناء صورة حول الكيفية التي استخدمت بها سوية في الطقوس.

وثمة طريقة أخرى لتقسيم المادة تعتمد على العباد أكثر مما تعتمد على الأنصاب نفسها، وظهر ذلك جلياً في دراسة (نعمة) للأماكن المقدّسة في البتراء/ إذ قامت بتقسيم هذا إلى ثلاثة أصناف تستند إلى ثلاثة مجموعات مختلفة يتجمع فيها المتعبدين: العامة والجماعية والخاصة والجماعية والخاصة والفردية[1]. وتُعْرَف هذه الأماكن المقدّسة العامة عادة أنّها بُنى أو مناطق تتطلب إشراك السلطات الملكية والبلدية أو القبائل لإكمال وإدارة وترتيب مثل هذه المعابد في مركز المدينة أو في الأماكن المرتفعة المحيطة بها.

تقع مسؤولية الأماكن المقدّسة الخاصة والجماعية على عاتق مجموعات أصغر متأثرة بأحد العوامل الثلاثة: إما يعيشون في المنطقة ذاتها، أو يعبدون الإله نفسه، أو ينتمون إلى المجموعة الاجتماعية ذاتها. وأخيراً توضح الأماكن المقدّسة الخاصة والفردية الأنصاب المنعزلة، التي يبدو أنّها تكون من مسؤولية أفراد خاصين. وهو ما سيتضح في هذه الدراسة، ويصعب تعريف هذه الأصناف الثلاثة بدقة وفي بعض

مؤرخ منذ بداية القرن الأول الميلادي، ويوجد نصّ يعود تاريخه إلى سنة 256 بعد الميلاد يرتبط بعدد من قواعد التماثيل المحفورة التي تمدح ادرا في السيق (IGLS 21 : 4، 18)، ويُعتَقَد أنّ البناء التذكاري في مركز المدينة بدأ في القرن الأول قبل الميلاد (51 / 53 أدناه).

(1) لمزيد من التفاصيل، انظر نعمه 1997 ص 1048-1046.

الأحيان لا يمكن رسم خطوط واضحة لتمييز الأماكن الآثارية. ويصعب أحيانا التوزيع بين المكان العام والخاص لوضعها في مكان معيّن.

ومن الواضح أيضا أنّ بعضها يمكن استعماله من مجموعات مختلفة بطرائق مختلفة، مثلا، وُصِفَتْ السيق عادة أنّها طريق مُهِمٌ للقوافل، وتحتل مواكب عامة كبيرة تتحرك من وإلى المعابد في مركز المدينة، إلاّ أنّ الأنصاب الموجودة في جدرانها ليست إلاّ نتيجة لمبادرات خاصة. ومن الصعوبة بمكان توزيع كلّ نصب لنوع خاص من الفضاء المقدّس من خلال تنظيم هذه المادة حول العباد، ولكن يجب أنْ تكون طريقة ايجابية وإنتاجية يمكن منها معرفة خبراتهم الدينية. وعندما يتم إحراز تقدّم في هذه الأنواع المختلفة من العبادات سيكون لدينا أفضل فرصة لمعرفة انتقاء الأنصاب، التي تعدّ ممثلة للصورة الدينية في البتراء على نطاق واسع على أن تتضمن جميع التفاصيل المطلوبة لتحليلها تحليلا مناسبًا.

ينصبّ تركيز هذا الفصل على الممارسات الدينية للعباد في البتراء، وما يمكن أنْ تخبرنا به الأنصاب والنقوش، وعليه سنقدّم فهرساً للنقوش الدينية المهمة والإلهة الذين تمّ تشخيصهم وتعريفهم بصورة جلية في البتراء، في نهاية الفصل.

ويختلف عدد التفاصيل وكميّتها في أيّ موقع نبطي بحسب علاقته الوثيقة الصلة بأحد جوانب الحياة الدينية، ومن المفضل جمعها في فهرس، إذ يمكن تفحّص المسائل الخاصة بالقراءات واللغة ومن ثم الإشارة إليها في التحليل، ويمكن مناقشة سياقها التام وأهميتها. وفي الفصول الأخرى توجد مادة تتضمّن صورا وكتاباتٍ منقوشةً سنعالجها في حينها. وسوف تسمح عملية فهرسة النقوش في البتراء، بدءًا من أخذ نقاط مهمة حول آلهة المدينة الذين هم في الواقع محور عناية دراسات الحياة الدينية في البتراء، قبل المضيء قُدُماً في تحليل أوسع للمجموعات المختلفة وطرائق العبادات في البتراء.

الآلهة:

نستطيع عن طريق نقوش البتراء المجموعة مع الملحق أنْ نعلّق على بعض الأفكار الأوسع التي شهدت تطوراً فيما يتصل بآلهة الفترة النبطية، فضلا عن ربط الآلهة الخاصة بالأماكن المقدّسة الخاصة، أو المعابد التي تأخذ نصيبها في المناقشات

اللاحقة. بدءًا سنركّز في حاجتنا إلى معلومات كرونولوجية متاحة[1]. ويعدّ (ذو الشرى) أولَ من وَرَدَ ذكره في (**النص رقم 1 ص116 أدناه، و96 أو في حدود 62 قبل الميلاد**)، ومن الممكن أنْ يتبعه ذكر ايزيس(Isis) (**رقم 2 أدناه: 25/ 26 قبل الميلاد**). وفي بداية القرن الأول الميلادي بعل شامين (رقم 4) وعُبادَة (رقم 5) يمكن إضافتها للقائمة. وفي نهاية ذلك القرن هناك أيضا مجمع للتماثيل في بصرى (رقم 8)، وشابو (رقم 7). وفي الوقت نفسه العزى (الأرقام 17 و18)، أترعتا (الأرقام 22، و23)، والكتبى (Kutba)، (رقم 20)، الذين بدأ ظهورهم جلياً، لكن من الصعوبة بمكان اقتفاء ظهور الآلهة بدقّة في المدينة، لعدم توافر إلاّ مقاطع صغيرة للصورة الأصلية المتبقية.

شخَّصَ فريق من الباحثين قِسمًا من هذه الآلهة بأنها وافدات أجنبية للمدينة، ولاسيما أترعتا (Atargatis) وايزيس وبعل شامين[2]. إنّ للوصف بهذه الطريقة علاقة وثيقة بالتركيب البحثي للديانة النبطية، إذ يمكن تحديد كيفية إدراك العباد لآلهة معينة بأنّهم غرباء أو أجانب. وعند التركيز في دليل من البتراء، يبدو وجود تبرير واحد لرؤية أترعتا بهذه الطريقة، إذ ترتبط بمركز العبادة، لها في هيرابوليس (رقم 23)؛ لذلك وُضِعت خارج المدينة، أما ايزيس فإنّها تعدّ أجنبية لسببين؛ الأول: إنّها تَظهر في بلاد الأنباط فحسب، (رقم 2)، والسبب الآخر: يصاحبها عادة تمثيل مجسّم غير اعتيادي.

والمؤكَّد إنّ الثانية تأتي بعد (ذو الشرى)، ولم يتمّ وضع تمثالها بالضرورة بعيداً عن أفكار العباد في البتراء[3]. أما فيما يتعلق ببعل شامين، فإنّ هناك ما يؤيّد وجوده في الأجزاء الشمالية من بلاد الأنباط، واتصف بظهور واحد في البتراء (رقم 4)، بحيث أدّى ذلك إلى تصنيفه أجنبيّا هنا. ويربطه النصّ بقوه مع العائلة المالكة، وينبغي أنْ لا يغيب عن مخيلتنا أنّ بعل شامين هو أيضا معبود في الأجزاء الجنوبية من المملكة[4].

---

(1) انظر أيضا الجدول المفيد في نعمه 1997 ص 1043.

(2) كاوليكووسكي 1990، ص2671، إذ تقرر أنّ (Isis) «الحالة الوحيدة الأكيدة أنها إلاهة أجنبية في البترا». هيلي 2001، ص137 - 141، إذ صُنفا ايزيس واتاكاتهس «إلاهات أجنبيات». أنظر: بارتليت 2007، ص 73 الذي وصف الثلاث بـ«أجنبيات».

(3) للمزيد من التعمق، انظر الباس 2010 ص 107 - 109.

(4) انظر أدناه ص 128.

وهكذا يُنظَر إلى ايزيس وبعل شامين على أنّهما أجنبان على عباد البتراء، ولا يمكن دعم ذلك بأيّ دليل. وعموما تتأثر أية محاولة لوصف آلهة البتراء بوصفهم أجانب أو بلديين بصورة سيئة بالحاجة إلى دليل كرونولوجي. وبكلّ بساطة لا يمكننا معرفة متى تم تقديم آلهة خاصة إلى الموقع. وكما هي الحال مع المناطق الأخرى من الشرق الأدنى فإنّ دليلنا يظهر فجأةً في القرون الأولى قبل الميلاد وبعده، وربما يعكس لنا وضعاً كان قد تطوّر خلال بعض القرون. لكن عندما نكتشف عروقهم ونحددهم بأرضية ثقافية خاصة يساعدنا على أنْ نرى أصولهم البعيدة، لكن من المحتمل جدّاً أنْ نقدّم أوصافًا ومفاهيمَ لا يتشاطرها معنا العباد المعاصرون.

وينبغي أن نركز أيضا على أنّ هذه النصوص يجب أنْ تمثل لنا جزءًا دقيقاً من المادة الأصلية، وأنّ الصورة الإلهية في البتراء في الفترة النبطية مزدحمة من دون أي شكّ وأكثر تنوعاً من أنْ تسمح لنا بإعادة تركيبها. وبناءً على ذلك، فأنهم يعرضون لنا ما يكفي أن نشير إلى الموقع الأسمى لـ(ذو الشرى)، فقد ظهرت عبارة (ذو الشرى وكلّ الآلهة) في نصين (9 ؛11)، وضعاه بعيداً عن الآلهة الآخرين في البتراء، وتُظهر لنا تفاصيل قليلة علاقة تدريجية بين العزى (al-Uzza)، وماربيت (18) (mr' byt') وتم تشخيصه على أنه (ذو الشرى) والعزّى في البتراء[1]، وتسير التحليلات الحديثة للبتراء بصورة جيدة على أساس دليل يُقيم سلسلة من العلاقات بين الشخصيات الإلهية التي تسكن المدينة. وتبنّى فريق من الباحثين منهج هيلي القاضي بالتركيز في أهمية الذكور والإناث كزوج في الإلوهية العليا، وتصنيف بقية الإلهة بأنّهم مختلفون، ولاسيما عندما نناقش مسألة معبدين رئيسين في مركز المدينة يضمّان اثنين أُفترض تزاوجهما، وهكذا دُمِجَ دليل الإلهة في البتراء لتبسيطه للإشارة إلى الإلهة التي تسكن هذه المعابد الرئيسة.

وهذا بدوره يوضّح لنا وجود أماكن مقدسة كثيرة أخرى حول البتراء وإمكانية وجود مزيد من المعابد التي سوف يعُثِرَ عليها في مركز المدينة، والأكثر من ذلك، تُلحظ علامة صغيرة جداً في النقوش تعبّر عن مشاطرة العباد القدامى العناية بعلاقات الآلهة وتشخيصات الباحثين المحدثين. وبعد جمع هذه النصوص، وبدلا

(1) مثل ميلك وستاركي 1975 ص 126؛ Zayadine 2003 ص 62؛ بارتليت 2007 ص 67. هيلي أكثر حرصا، يشير إلى احتمال ارتباط العزى مع بصرى (هيلي 2001 ص 115).

من محاولة صياغة تركيب لآلهته البتراء، سنركّز في تعدد الآلهة واختلافها في عدد من المناطق المختلفة والسياقات المختلفة، إذ لا توجد أيّة أنماط تتخطى ربطهم سويّة وتلغي تنوّعهم في البتراء.

المتعبّدون:

يتناول هذا المبحث المجموعات المختلفة التي يجتمع فيها الناس في البتراء للعبادَة. وسوف نبدأ بتفحّص النُصُب العامة التي يعبدها معظم السكان، إذ تُعْقَد تجمّعات كبيرة تلعب دوراً محورياً في الاحتفالات المهمّة والطقوس العامة. وتعدّ معابد مركز المدينة هي الأهمّ، لكن من الضروري إدخال سلسلة من الأنصاب حول الدير. وبعد ذلك يظهر تنوع الأنصاب الكبير، الذي يمكن أنْ نطلق صفة الجماعية التي كانت تخدم مجموعات أصغر.

أما المناطق المرتفعة في البتراء مع طرائقها المواكبية فستأخذ مكانتها هنا. وعلى الرغم من أنّ موقعهم البارز الظاهر للعيان، لا يتسع لتجمعات كبيرة من العباد. وسوف يَضمّ ذلك أيضا أعداداً كبيرة من الأماكن المقدّسة الحجرية التي نُظّمَتْ على طول الوديان الضيّقة أو في مواقع بارزة في الجبال. وفي بعض الأحيان يبدو أنّ مواقعها أُختيرَتْ بحيث يتعذّر الوصول إليه، ومنها مواقع منعزلة مجردة من النقوش، وعليه لا يمكننا التأكد من تخصيصها لمجموعة معينة، وهي تخالف حال مجموعتنا الثالثة، وهي الأنصاب الخاصة، التي تعكس لنا أهمية الجمعيات الدينية الخاصة (mrzh‘) في نقوش في البتراء، التي يبدو لها علاقة وثيقة بمجموعات معينة أو عوائل معينة، مثلا، في القبور التي يؤدي فيها الآلهة دوراً مُهما كانت بالتأكيد تابعة للملكية الخاصة[1]. وأنصاب أخرى يبدو أنهّا تضطلع بمسؤولية فيما يخصّ المجموعات الأصغر وصولا للأفراد. أما بالنسبة للتماثيل المنعزلة والرسوم أيضا فإنها لوحظت في الدراسات الخاصة بالممارسات الدينية في البتراء وسوف تُعالج هنا أيضا.

وعند ترتيب هذه المادة بهذه الطريقة سوف يكون لدينا تمثيلاً جيداً للأنصاب الدينية في البتراء والطقوس والمجموعات التي كانت تستخدمها، مع وجود محاذير،

---

(1) يمكن أنْ تكون قبور ملوك الأنباط استثناءً لهذا، انظر: ص 80 من هذا الكتاب.

منها: أولا: إنّ هذا الإجراء لا يغطّي إلاّ جزءاً من المادة لا يمكّننا من إعطاء تقرير كامل عن عدد وتنوع الأنصاب والسياقات الخاصة بالعباد في المدينة. وثانيا: إنّ الأنواع أو الفئات المذكورة في أعلاه ستُعرَّف تعريفا واسعا يمكّنها أن تُوضع بدقة في فئة واحدة أو أخرى. والأكثر من ذلك يمكن استخدام الأماكن المقدّسة في البتراء بطرائق مختلفة بواسطة مجموعات مختلفة من العباد.

وعند تصنيفهم، هناك خطر في تقليل تعقيدهم وفرض مفهوم خاطئ للتماثل فيما يخصّ المشهد الديني المختلف. وستظهر أنماطٌ معينة طالما أنّنا نضع في مخيلتنا تقييدات لهذا الأنموذج ومن ثَمّ الوصول إلى المادة التي تزودنا بالخبرات الخاصة بالعباد في البتراء.

الأنصاب العامة:

في الوقت الذي توجد آثار للمركز الخاص بأنصاب البتراء (**الشكل رقم 3**)، فإنّه لا يمكن أنْ يغيب انتباهنا عن الأوائل الذي مسحوا صخورها أو أنصابها الحجرية، إذ قام بالمسح الأول المفصّل لمركز المدينة فريق (ألماني- تركي- دينماركي) بقيادة باشمان واتزنكر وويكاند، الذين قاموا أيضا بوضع خطط آثارية للأماكن التي لا تزال قائمة[1]، وبقيت الأسماء المُحدَّدة شاخصةً حتى الآن، وهذا موجودة في طبعات عدّة، لكن توجد شكوك حول صحتها[2].

وتعدّ التنقيبات التي جرت في البنية العامة في القرن العشرين الأكثر أهمية، بحسب ما ذكرنا آنفا، فقد عملت تدريجيًّا على تحسين فهمنا لكرونولوجيتها، واُقترحت إمكانية أرخنة عدد منها بإرجاعها إلى الفترة الرومانية؛ أي 106 بعد الميلاد، إلاّ أنّ هذا ليس نهائيًّا، وستُناقَش البيانات الكرونولوجية المتاحة لكلّ بناية فيما بعد، ونشير إلى برنامج رئيس من البناء الخاصّ بالأنصاب الذي بدأ في حدود نهاية القرن الأول قبل الميلاد، والذي ربّما يضمّ قصر البنت، والأبنية الموجودة في الجزء الجنوبي والغربي من الشارع الذي يتضمّن الأعمدة[3]. وعلى كلّ حال، يمكن

(1) باكمان وآخرون. 1921.

(2) تمت مناقشته في Bedal 2004 ص 21.

(3) للحصول على لمحات عامة حديثة من التسلسل الزمني لمركز البلدة انظر Bedal 2004 ص 28 - 38 و Parr 2007.

أنْ يُمثل الشارع نفسه استثناءً لذلك؛ لأنّ تاريخه ربّما يعود إلى نهاية القرن الأول بعد الميلاد حتى قبل الفترة الرومانية، ويتصل الأمر بالباب والرصيف الخاص بقصر البنت[1]. وتبدو هذه أنها تعود إلى فترة لاحقة من وضع هذه الأنصاب التي يمكن إدخالها ضمن البُنى الخاصة بالجزء الشرقي من مركز المدينة[2].

ومع هذه الكرونولوجيا الواسعة التي أُقيمت، أسهم تفسير البنايات الكائنة في مركز المدينة في توضيح هذين الوجهين لبناء الأنصاب، في حين يرتبط الثاني في مرحلة لاحقة لضمّ روما للمدينة، الذي يمنح البتراء لقب المدينة الحاضرة أو المدينة الأمّ، على الرغم من عدم إمكانية تأكيد التاريخ في نهاية القرن الأول الميلادي. والمؤكَّد في ذلك ملاحظة المرحلة النبطية الآن بوصفها جزءًا من برنامج بناء متماسك للمبادرة الملكية التي نُفِّذَتْ خلال عهود عُبادَة الثالث والحارث الرابع.

وسوف تتم إحاطة جزءٍ منه بقصر البنت والحمّام إلى المدخل الجنوبي. وشَهِدَ تفسير الحمّامات تحدّيا في الوقت الحاضر؛ لأنّها لا تشبه بناء الحمّام في مكان آخر في الشرق الأدنى، واقترح زيادين أنّ هذا جزء من محل الإقامة البلاطي، وتابعه عدد من علماء الآثار[3].

ونجد باتجاه الشرق المعبد الكبير الذي يعدّ مُجَمّعاً؛ لأنّ تفسيره كمعبد يواجه صعوبات جمّة، وتعزى وظيفته كقاعة للجمهور الملكي في الوقت الحاضر إلى البناية، بحسب وجهة نظر كثيرٌ من الباحثين. وبعد ذلك يبقى مجمّع البِركة مجاوراً للجهة

(1) اقترح بار التاريخ الأخير 1970، ص370، فضلا عن أنّه يعدّ من نتائج التنقيبات الحديثة التي قام بها دايفيد غراف كجزء من مشروع البتراء الإغريقية «انظر: 2007 ب، غراف وآخرين 2007».

(2) طالما أنّ هذه ليست معروفة بصورة جيدة بشكل عام أكثر من تلك البنايات الموجودة في الجزء الغربي من مركز المدينة لم تُحَدّد كرونولوجيتها بالتفصيل. فضلا عن أنّ التنقيبات التي أخذها على عاتقه في الدرج المؤدي من الشارع الذي يتضمّن صفاً من الأعمدة إلى السوق، أُستعمل في وضع تاريخ لذلك البناء في بداية الفترة الرومانية «فيما 1998، ص420». وفيما يتعلق بنقوش تراجان التي تعود إلى القوس الخاص بالنصب ومدخله لوحظ أنّه علامةٌ لبناء المجمّع كلّه وليس قوسا مستقلا وحده. «فيما 1998، ص418 , بار 2007، ص294». وبالنسبة للنص انظر: كيرك ابرج 1960، ص119 - 120, IGIS21: 4,37 ، كيلين Quellen ص237-236.

(3) زيادين 1987، ص139، وسنذكر هنا أيضا تركيباً واسعاً على قمة أمّ البياره التي اكْتُشِفَتْ في تنقيبات ستينيات القرن العشرين. «بينيت 1980». وعلى الرغم من التفكير فيها بصورة أصلية بأنّها تكوّن مكاناً مقدساً، أعاد حديثاً شميد تفسير ذلك بوصفها محل إقامةٍ بلاطيّ يطلّ على مركز المدينة. «اشميت 2009 ص343 - 345».

الشرقية، التي تعزِّز لنا تشخيص هذه الإنشاءات بوصفها بنايات ملكية[1]. وطالما أنّ هذا المُجَمّع قد ظهر فإنّه يتوازى مع برامج البناء الملكي في الشرق الأدنى الذي لحظناه سابقاً. ونالت المنافسة بين الأنباط أو السلالات الهيرودية والنبطية عناية خاصة في الوقت الحاضر ضمن هذا السياق مع وجود كثير من المتوازيات المعمارية والنحتية بين البتراء وقصور هيرود والبنايات العامة الأخرى الملحوظة، ويتنافس ذلك مع البنايات التذكارية من أنصاب ملوك الأنباط، إذ كان لديهم فكرة ورغبة المنافسة في إبطال ما يقوم به جيرانهم اليهود في الشمال[2]. وسوف ننتهي هنا بملاحظة نؤكّد فيها استقرار كرونولوجيا مركز المدينة التذكاري وتفسيرها في البتراء، وستجري من دون أي شك تنقيبات أخرى قد تُعدِّل هذه الصورة.

معبد الأُسود المجنَّحة:

لا يمكن ربط هذا المعبد الذي يقع إلى شمال الشارع الذي يضم أعمدة، بصورة مُقْنِعه مع برنامج البناء، إذ بدأ فريق أمريكي التنقيب هنا في سبعينيات القرن العشرين، يقوده فيليب هاموند الذي أطلق تسمية البناء على عواصمه المتضمّنة ديكورات تضم الأُسود المجنّحة[3]. أما طبقته فتوحي حالًا أنها بناية مقدّسة، إذ يمكن الوصول إلى المعبد نفسه عن طريق فناء يتضمن أعمدة على مستويات مختلفة مع بناية في الأعلى من الضفة الشمالية لوادي موسى. يبدو تصميم المعبد كأنّه قد أُعيد تفسيره منذ تنقيبات هاموند، وتمثل الخارطة في الشكل (رقم 3) تطوراً حديثاً.

واعتقد هاموند أنّه يمكن تقسيم المعبد على قسمين: الأول هو المستطيل (*naos*)، وهو الرئيس، يسبقه مدخل ضيّق (*pronaos*)، وفي السور الجنوبي نجد أيضا مدخلين ضيّقين يمثلان مدخلَ المعبد. وعلى كلّ حال، يبدو الآن أنّ السور الجنوبي يعود إلى غرفة تحت الأرض، وأنّ المعبد على شكل ثنائي التصميم[4]. ويتمتع هذا

(1) انظر أدناه ص 62.

(2) انظر على سبيل المثال، Bedal 2004 ص 26 - 28؛ شميد 2009.

(3) بالنسبة إلى العواصم، انظر: هاموند 1977، ظهرت تقارير أولى التنقيبات عام 1975 والتقرير الأخير كان في 1996. «هاموند 1975 و1996». انظر: أيضا هاموند 1977 - 78 و 1982.

(4) أشار كانيلو بولوس واكاشي 2001، ص7 إلى مقترح الرواق عند مدخل البناية في المعبد الخاص به أي معبد الأسود المجنّحة في خارطتها الجديدة لمركز مدينة البتراء. «نيتزر 2003 ص 81 - 85»، وأعطى نيتزر تفاصيلَ للسور الجنوبي للغرفة الموجودة تحت الأرض في وصفه للمعبد واتبع

بمضامين مهمة لتفسير الطقوس التي كانت تجري داخله، والتي سوف نتطرّق إليها فيما بعد. وفي المركز، نلحظ منصّة ترتفع بمقدار 1.1 متر، وهو جزء من الهيكل المقدّس محاط بأعمدة مع وجود صفٌ من الأعمدة التي تتجه إلى أسفل الجانبين الشرقي والغربي. وكذلك يبدو هناك سلّمان صغيران يؤديان إلى المِنَصّة، ويبدو أنّ هذا يعدّ قالباً مُهماً وُضِعَ التمثالُ فيه.

أما الطبقة فهي تذكارية في معبد خربة ذريح، حيث هناك فتحات في الأرض في منصة العبادة ربما كانت مُخصّصة للامساك بقوالب التمثال، على الرغم من عدم وجود أية علامة لذلك. أما النقش (المرقم 6 في صفحة 112)، الذي عُثِرَ عليه في إحدى الغرف حول المعبد فأكثر من ما يكون داخل الجزء المقدّس من الهيكل، وأنّه يقدّم لنا صورة أخرى تعود إلى سنة 28-29 قبل الميلاد.

كان الإله الرئيس في المعبد موضوعاً لمناقشة مستفيضة، ويأتي أفضل مقطع من الدليل على شكل تمثال عين عُثِرَ عليه في موسم عام 1975م، الذي يبدو في الأصل أنّه أُدْخِلَ في سور جزء من الهيكل المقدّس (الشكل رقم 2). ويحمل ملامح مجسّمة أكثر مما هو موجود في البتراء مع وجود الفم والحواجب، ويبدو أنّه طبيعي بمظهره، ويُلحظ أيضًا إكليلٌ موضوع فوق العيون ربّما يتضمّن أحجاراً نفيسةً وسطه مع حلقة حوله توحي بوجود نصّ لايزيس[1]. ثمّ نقشٌ مختصر في قاعدة الحجر تُقرأ كما يأتي: (الإله حيّان بن نيابات/lth hyn br nybt'). وأدّت المناقشة إلى محاولات مساواته لإله المعبد (lht hyn') مع إحدى الإلهات المعروفة جيداً في البتراء. وعزا هاموند المعبد، بدءًا لاتاركاتيس ولكنه غيّر فكرته فيما بعد إلى اللاّت. واستند تحليله إلى ما شاهده من دليل للعبادَة الغامضة التي تشير إلى الجزء المقدّس في المعبد[2]. وهناك بابان ضيّقان يوحيان لنا أنه يمكن أنْ رسم صورة عبادية حوله على المِنَصّة. ويُرى عدد من الترابطات الايقونية مع عبادَة ايزيس في مكان آخر في المتوسط، لكن لا يُعتقد أنّها كانت للآلهة رئيسة هنا؛ لذلك ركزوا في اللاّت أنّها المرشّح الأفضل

طبقة مقترحة حديثاً. انظر: كانيلو بولوس 2004، ص228-225.

(1) انظر Zayadine 1991 ص 289.

(2) هاموند 1996 ص 116-111.

الذي يمكن ربط ايزيس معه[1]. ويعرض هيلي الصعوبة الرئيسة مع هذا الطرح من أنّ اللاّت لم تتمّ تسميتها بأية نقوش من البتراء، لكن هناك مشكلات جدية مع منهجية هاموند[2] التي تستحضر رسمًا لمتوازيات من منطقة بعيدة عن البتراء، ولا يوجد دليل لأيّ عبادَة غامضة في مكان آخر من المملكة[3]. إنّ تصوير مشهد العبادة ليس غريباً بالنسبة للشرق الأدنى أو العالم الروماني الأوسع؛ لذلك لا تشير إلى عبادَة غامضة بالضرورة. والأكثر من ذلك فإنّ المقترح الجديد للطبقة يُعطي المعبد خطّة مفتوحة أكثر ويزيل إحدى الدعائم الرئيسة لنظرية هاموند.

واقترح باحثون آخرون أنّ العزّى إلاهة رئيسة في معبد الأُسود المجنحة[4]، ويستند ذلك بدرجة كبيرة إلى دليل مفصّل أكثر من أي شي آخر من المعبد نفسه. ونوقِشَ أنّه إذا كان قصر البنت مخصصاً إلى (ذو الشرى)، فإنّ الثاني يكون معبداً أكثر أهمية للبتراء، ومخصص لزوجته التي يُفْتَرض أنْ تكون العزّى في البتراء. وربما تكون الحالة للعزّى التي كانت عبادتها في الداخل وحتى اللاّت، إلاّ أنّ الدليل لا يسمح لنا أنْ نكون متأكدين من ذلك. أدّت محاولات تشخيص الإله الرئيس في المعبد إلى غموض نقطتين، أولاهما: أنّه من المحتمل وجود أكثر من إله واحد يستقبل العباد كما هي الحال في الشرق الأدنى، وثانيتهما: من المؤكد وجود اله وُصِفَ في تعابير شخصية في قلب أكثر المعابد أهمية في البتراء.

ولابُدّ من أنْ ينظر هذا المدخل البحثي إلى ما وراء (إلهة حايان) لاكتشاف الطبيعة الحقيقية أو الاسم الحقيقي لهذا الإله وتشخيصه مع إحدى الإلهات المعروفة بصورة جيدة في البتراء، على الرغم من أنّ هذا لم يكن في مخيلة المتعبّد القديم الذي اختار أنْ يكرّس علاقته الشخصية مع الإله. وسوف نرى فيما بعد أنّ هذه هي الفكرة التي ظهرت ثانية في فترات مختلفة في البتراء.

---

(1) مثل هاموند 1990، ص124: وهكذا نستنتج أنّ الإله الأعلى في معبد الأُسود المجنّحة هي اللاّت. «استعارت صفات وجوانب معينة».

(2) هيلي 2001 ص 44.

(3) إنّ معظم هذه النظرية تستند مثلاً إلى اقتباسات من ابوليوس (Apleius) وإعادة تركيب التفاصيل على أساس هذا التقرير الذي لا يوحي بوجود أيّ ترابط مع البتراء، وقد شجّع ذلك المزيد من النقد (EG)، دايرفن 2002 عمود 610.

(4) على سبيل المثال، الخارطة رقم 3، حيث وسَم كانيلوبولوز و اكاشي المبنى بـ«معبد العُزى».

قصر البنت:

يعدّ قصر البنت المعبد الأكبر في البتراء، الذي يكتنفه الغموض[1]. ويعدّ المعبد الأكثر أهمية، بسبب حجمه فحسب وإنّما بسبب موقعه البارز، إذ يرتبط بنهاية الشارع الذي يتضمّن أعمدة ويتبع ذلك الضفة الجنوبية من وادي موسى قبل أن ينفتح إلى الفناء الأوسع مقابل المعبد. وفي وسط ذلك، نلحظ مذبحاً كبيراً يمكن رؤيته من جميع الاتجاهات في المكان[2]. ويشكّل هذه المكان محوراً لدراسات واهتمامات في الوقت الحاضر. ويبدو الآن أنّ الفناء الموجود في (الخارطة رقم 3) ليس كما ظهر لنا في هذا المُجَمّع في فترة الأنباط، إذ أظهرتِ التنقيبات الموجودة حول البوابة أنّ هذا البناء ربّما يعود إلى الفترة الرومانية وإلى رصف الفناء[3]. وقبل بناء الشارع الذي يتضمن الأعمدة في العصر الروماني، كان وادي موسى أوسع في هذا الجزء من مركز المدينة، إذ امتد إلى السور الجنوبي[4]. ويقترح غراف أنّ المدخل الرئيس للمعبد في الفترة النبطية بُني على جسر يؤدي من الجهة الشمالية إلى وادي موسى. ويوضح سبب عدم توجيه المعبد نحو الشمال، وإنّما يواجه الشمال[5]. لم تُقم كرونولوجيا المُجَمّع بصورة مقنعة، لكنّ ليس لدينا أيّ فكرة ثابتة حول مظهرها في الفترة النبطية.

ولسوء الحظ يساورنا عدم يقين حول كرونولوجيا المعبد نفسه. ويتسم بتصميم مختلف تماماً عن تصميم معبد الأسود المجنحة. ويتضمن هذا الجزء من الهيكل المقدّس ثلاثة حجيرات صغيرة في طرفه الجنوبي. أما وسطه فإنّه مُقام على أرض مرتفعة يمكن الوصول إليها بواسطة سُلّمينِ يشبهانِ أسفل معبد الأسود المجنحة،

---

(1) بالنسبة لعلم الآثار، انظر من بين أمور أخرى، رايت 1961؛ بار وآخرون. 1968؛ Zayadine 1985؛ Zayadine وآخرون. 2003؛ غراف 2006b.

(2) حديثاً، يوجد مذبحان صغيران لم يظهرا في الخارطة رقم 3، أُكتشفا غرب المذبح الكبير وبجانب السور الغربي من المكان. انظر: «الخطة المفصلة في أوجي وآخرين 2002، ص 312» مع عدد من المقاطع للتماثيل الملكية والنقوش التي كانت تمجّد الأباطرة أُكتشفت أيضا علاقتها مع المكان، ويبدو أنّ ذلك بُني في حدود القرن الثاني الميلادي على شرف العائلة الملكية. انظر: «أوجيه وآخرين 2002 , زيادين 2002 , 2008».

(3) لا توجد أية علامة من أنّ هذه البوابة ترتكز على بناء أوليّ كما يُفترض عادة، على الرغم من عدم ظهور أيّ بناية تذكارية في المنطقة في الفترة النبطية. انظر: «غراف وآخرين 2007 ص229-224».

(4) هذه هي نتائج التنقيبات التي وردت في تقرير غراف وآخرين 2007. وفي عدد من نقاط الوادي عُثِرَ أيضا على الرصيف الموجود في البناية.

(5) غراف 2006 ص 449.

ويفترض أنّ صورة العباد مسكونة هنا. ويواجه جانبي الغرف زوجاً من الأعمدة مع وجود درج يؤدي إلى السطح. أما المعبد فإنّه مُقام على ارتفاع بارز مع الاحتفاظ بالديكورات الموجودة والجوانب المعمارية في هذه الأماكن[1]. أما كرونولوجيا البناء، فإنّها غامضة. وعُثِرَ على نقش باتجاه النهاية الغربية من خط المقاعد الموجودة على طول السور الجنوبي من مكان بناء المعبد. يبدو تأريخ تمثال الحارث الرابع (9 قبل الميلاد - 40 ميلادية) يسجّل أنّه من صنع موظف العبادة الذي يدعى عبدو[2]. وتذكر ثلاثة نصوص نبطية من المُجَمّع أفراد العائلة المالكة[3]. وينبغي أنّ يكون هذا المكان والمقاعد موجودة على الأقل منذ عهد الحارث الرابع. وهكذا ظهر حديثاً أنّه من المحتمل أنّ النقش الأول ليس في موقعه الأصلي؛ لذلك لا يمكن استعماله لوضع تاريخ خاص بالمقاعد أو بالمعبد[4]، وأُكْتُشِفَتِ النصوص الأخرى في مواقع ثانوية. وتعتمد ارخنة البناية على إيجاد متوازيات أسلوبية للديكورات المعمارية، وتشير المقترحات الحديثة إلى إكمال القصر في حدود نهاية عهد الحارث الرابع[5]. وقبل هذا يبدو وجود بناية تذكارية في الموقع مثلما أُقْتِرح ذلك بسبب المُجَمّع الذي عُثِرَ عليه وأُعيد استعماله تحت الدرج التذكاري، إلاّ أنّ شكله لم يُحَدّدْ. ويعدّ زيادين أنّ هذا ربما يكون منصّة للبيت ويستطرد في الإشارة إلى تاريخ بناء يعود إلى النصف الأول من القرن الأول قبل الميلاد[6]. لدينا دليل مُعتمد للآلهة التي كانت تُعْبَد في قصر البنت في الفترة النبطية، لكن للأسف ثمة نقص في هذا المجال. وسوف نرى أسماء تايك (Tyche) رقم 24 صفحة 137، وزيوس هاكيوس (Zeus Hagios) رقم 26، وافروديت (28) (aphrodite). وربما زيوس هابسيسيتوز (zeus-hypsistos)

---

(1) كان الديكور موضوعاً لدراسة جاكلين دنتزر - فيدي، المفصلة في: زيادين وآخرين 2003.

(2) ستاركي وسترغنل1966 ص 244-236.

(3) تم جمعها في زيادين وآخرون 2003 ص 91-90.

(4) غراف 2006 ص 449؛ غراف وآخرون 2007 ص 230 - 236.

(5) في تأريخ مكنزي لأنصاب البتراء، وضعتْ قصر البنت في نفس المجموعة الخاصة بالخزنة التي أعطتها أيضا فترة بداية القرن الأول الميلادي. «مكنزي 2005، ص40». وبعد التنقيبات الحديثة ذُكِرَ تاريخ خزنها في حدود نهاية النصف الأول من القرن الأول الميلادي. انظر: «فرجات ونوافله 2005». وهكذا قصر البنت (غراف 2006 ب 448)، وفي: زيادين وآخرين 2003 تم تحديد المعبد خلال فترة عهد اريتاس الرابع، ص96 وبعد ذلك فترة حكم عبادة الثالث، ص117.

(6) زيادين وآخرون. 2003 ص 83

27). جاء في النصوص الإغريقية التي عُثِرَ عليها قرب البناية. وكان قسم منها ضمن سياق ثانوي، لذلك لا يمكن التأكد من ربطهم بالمُجَمّع. وبكل تأكيد، يمكن تأريخه خلال الفترة الرومانية على الرغم من أنّ هذا هو الشيء الوحيد الواضح في الحالة الواردة في الرقم 24. ويتضمن مقطع من دليل العبادة مجموعة من النحت التذكاري ربما صور لإلهٍ أو إلهةٍ اكتُشِف خلال التنقيبات الأولى، فضلاً عن وجود تمثال عين عُثِر عليه في جزء من الهيكل المقدّس[1]. ومن خارج البتراء سوف نضم افردوسيون الذي ذكر في أرشيف باباثا (Babatha). ويمثل مجموعة من البردي الإغريقي أو الآرامي الذي عُثِرَ عليه في كهف نحل هيفر(Nahal Hever) قرب الساحل الغربي للبحر الميت، ويرجع تاريخه من 94/ 93 إلى 132 ميلادية. وتتعلق هذه بمسائل قانونية لامرأة يهودية باباثا كان لديها ممتلكات في أراضي نبطية في النهاية الجنوبية من البحر الميت. وأنّ الوثيقة التي نحن بصددها عبارة عن اقتباس من أصل عقد من البتراء يعود تاريخه إلى 124 ميلادية، وتسجل فيها قيام جيسس(عيسى) ابن باباثا بتعيين اثنين من الحرّاس. وتشير إلى عرض أصل هذه العقود في افرو ديسيون في البتراء[2]. واقترح بورسوك وآخرون أنّ هذا ربما يشير إلى معبد الأُسود المجنحة ولكن قبل اكتشاف النص (رقم 28). فإذا ما أردنا أن نشخّص افروديسيون الذي ذكر في النص مع احد المعابد المكتشفة، في هذه الحالة يعدّ قصر البنت الأوفر حظاً.

وفي مناقشاته، لفت زيادين الانتباه إلى النص الذي ذكر زيوز هابسيستوس الذي شبّهه ببعل شامين أو (ذو الشرى)، وذكر افروديت واستنتج أن «تحوّلنا الوثائق الآثارية المنقوشة المتوافرة بتشخيص الآلهة الرئيسة في القصر، أنّهم بعل شامين والعزّى - افروديت»[3]. وفيما عدا افروديت ليس لدينا أية إشارة لهذه الأسماء الإلهية من القصر. إلاّ أنّ منهج زيادين يعتمد على إيجاد مرادف سامي للإلهة التي ذكرت في النصوص الإغريقية. ويرتبط زيوس بـ(ذو الشرى) في النصّ الأول من ميليتوس (Miletus)، وربّما في النص رقم 31 من البتراء في الفترة الرومانية[4]،

(1) ذكرت (اليد) في التقرير عند بار 1967 - 68، ص 18 , وإنّ قاعدة التمثال في: زيادين وفرجات 1991، ص293.

(2) لويس 1989 رقم 12، لدينا دليل من بلاد الأنباط للمعابد التي أُستعملت مخازنَ أو مكاناً لحفظ الوثائق القانونية في الحِجر (انظر: أدناه ص 138).

(3) زيادين وآخرون. 2003 ص 105-104.

(4) ميلتش: Quellen ص 128-127؛ روش 1996 ص 83-80.

ويرتبط العزّى بافروديت بنص أولي من كوز[1]. وليس لدينا دليل لفهم هذه الآلهة من البتراء في الفترة النبطية والنصوص من ميلتوس وكوز؛ لأنّها متأتية من سياق مختلف تماماً. وبكل بساطة، يتسم نقل هذه التفسيرات الفردية وتطبيقها على معابد البتراء بالإشكالات الكثيرة.

هناك اثنان من الآلهة في المعبد يبدو أنّهما يرتكزان على فكرة أنّ للبتراء اثنين من الآلهة الرئيسين مثلما ناقشنا ذلك آنفا[2]، واستُعْمِلَت هذه المناظرة لتوحي لنا أنّ قصر البنت كان قد خُصِص لـ (ذو الشرى)، في حين تم تخصيص معبد الأسود المجنحة للزوجة[3]. وبسبب حجمه وموقعه البارز كان القصر ملائماً جداً للإله البارز في البتراء. وربما يحتاج هذا الافتراض إلى مراجعة دقيقة مع إعطاء بيانات جديدة حول تاريخ ذلك، إلاّ أنّ القصر لا يزال يبدو أنّه المعبد الأكبر في البتراء في الفترة النبطية. وربما يُشار إلى أهميته بعدد من النقوش التي عُثِرَ عليها في المكان المذكور، والتي تذكر العائلة المالكة النبطية[4]. وهذه تؤدي بنا إلى افتراض وجود صالة ملكية للعرض على طول المقاعد مع تماثيل ملوك الأنباط وعوائلهم[5]. وفي هذه الحالة يصبح من المحتمل أنّ (ذو الشرى) يرتبط بهذا المعبد. وأصبح الربط بين (ذو الشرى) والملك النبطي أوضح في البتراء في النص (رقم 9) في أدناه، ولكنّه ظهر في مكان آخر في المملكة، وربّما كان يلائم موقع الصالة الملكية. ولسوء الحظ لم يُعْثَرْ على هذه النصوص في موقعها الأصلي؛ لذلك لا يمكن إثبات ربطها بالقصر أو محتوياته، إلاّ أنّ تركيزهم حول المُجَمّع على أقل تقدير إيحائي، ولا يمكن أنْ نكون متأكدين من هوية أيّ مَن الإله الذي كان يستقبل العباد هنا في الفترة النبطية، ويؤدي ذلك إلى الشخص الذي تم تخصيص المعبد له. ومن الغرابة بمكان أنْ نتساءل فيما إذا لم يكن (ذو الشرى) مُهماً هنا ولكن بصورة متساوية فان الذي يثير استغرابنا الإله الذي كان يرتبط بهذا الموقع.

---

(1) كوس: Quellen ص 128 - 129. روش 1996 ص 78 - 80.

(2) انظر أعلاه ص 50.

(3) انظر على سبيل المثال، الخارطة رقم 3، حيث صنّف القصر على أنّه «معبد ذو الشرى»

(4) تم جمعها في زيادين وآخرون. 2003 ص 90 - 91.

(5) مثلا Parr 2007 ص 289. قام المؤلف بإجراء هذا الاقتراح ضمن سياق نقش الحارث الرابع، لكننا نحترس من البتّ فيما إذا كانت هذه الصالة مخصصة فقط للملك أو الآخرين أيضا.

المعبد الكبير:

واجه المعبد الكبير الذي جرت فيه تنقيبات جامعة براون الأخيرة مشكلات أساسية في عملية التفسير[1]، وجاء وصف البناية كمعبد من خلال بعثة دوج تركش دينك مال زوتش/ كوماندو بداية القرن العشرين. لكن ثمة شكّ جدّي فيما إذا كانت هذه البناية تؤدي وظيفة أساسية كمعبد. ويبدو أنّها شَهِدت مراحل عدّة من البناء[2]، إذ تتضمن الطبقة الأساسية رواقاً تذكارياً يؤدي إلى الشارع الذي يحتوي على أعمدة تحيط بالجانبين الشرقي والغربي مع ثلاثة درج تؤدّي إلى المنطقة العليا التي تتضمن البُنى الأكثر أهمية. ويرجع تأريخ المرحلة الأولى إلى أواسط القرن الأول قبل الميلاد، وتتسم بوصفها ثنائية الطراز في المعبد. في حين يرجع تأريخ المرحلة الثانية إلى الربع الأخير من القرن نفسه على أقلّ تقدير، ويبدو أنّه جرت توسيعات رباعية التصميم. وتظهر هذه الطبقة في (الخارطة رقم 3). وتتضمن البناية أسواراً من ثلاث جهات، في حين بقيت الواجهة الشمالية مفتوحة. وفي المرحلة الأكثر أهمية التي يرجع تأريخها إلى أواسط القرن الثاني للميلاد أُجريت تغييرات مهمة خاصة على المسرح الصغير وتركيبه في وسط البناية (الشكل رقم 3).

يثير اكتشاف المسرح في قلب هذه البناية شكوكاً كثيرة حول الوظيفة التي كان يضطلع بها كمعبد. ونتيجة لذلك، نجد تفسيرين مختلفين: يؤكد الأول الذي اعتمده جوكويسكي على أنّ البناية هي في الأساس كانت معبداً في الفترة النبطية على الأقلّ، وكان التركيز منصبّاً على الجانب الديني في الموقع[3]؛ لوجود قاعدتين للتماثيل حُفرتا في كوّة كبيرة على أحد الأسوار في النهاية الغربية للرواق. ويوجد إله السيف كما كان يُسمى بسبب شكله الخاص، فهو أيضا محفور بدقة في الصخر الأديم في الزاوية الشمالية الغربية من المُجَمّع. ويستنتج جوكوسكي أنّ الزوج الأول يشير بجلاء إلى

(1) بالنسبة إلى تاريخ التنقيبات والببليوغرافيا التفصيلية، راجع الموقع:
http://www.brown.edu/Departments/Joukowsky_Institute/Petra
أما التنقيبات الأكثر شمولا فذكرت تقارير أنها ظهرت من مشروع جوكوسكي 1998 و 2007ج.

(2) راجع الجدول المفيد في Joukowsky 2007 ص 85.

(3) انظر على سبيل المثال، Joukowsky و Basile 2001 ص 51 - 57؛ Joukowsky 2007 ص 390 - 392.

أنّ هذا المُجَمّع كان مكاناً مقدساً[1]. لم يدم هذا التفسير طويلاً بعد إدخال المسرح في الفترة الرومانية. ويقترح جوكوسكي أنّ «قلب المدينة يتمثل بالمعبد الكبير الذي يعدّ نصباً عبادياً ومركزاً إدارياً في ذلك الوقت»، ويرى أنّ البناية كانت تؤدي وظيفتين[2]. أما التفسير الثاني فقد اعتمدته شولنتز التي ترى أنّ البناية في البداية كانت هيكلاً إدارياً في الفترتين النبطية والرومانية[3]. ولفتت شولنتز الانتباه إلى عدد من الملامح التي وضعت (المعبد الكبير) بعيداً عن المعابد الأخرى في البتراء وفي بلاد الأنباط. والأكثر أهمية من ذلك عدم وجود أيّة علامة لباب خارجي كبير أو مذبح في الخارج، ولا توجد نقوش دينية عُثِرَ عليها في الموقع، ولم تكن الجهة الشمالية من الهيكل مسيّجة. وناقشت شولنتز فيما إذا كانت البناية تعدّ قاعة للتشريفات الملكية، ويمكن أنْ يمثل ذلك متوازيات متقاربة جداً مع المراكز الإغريقية، ولاسيما قصور هيروديتس. وفي الفترة الرومانية، وبعد إدخال الجزء المقدّس من الهيكل، استمرتِ البناية بوظيفتها الإدارية، ولكنّها كانت تؤدي وظيفة أخرى.

يؤدي كلٌّ من هذين التفسيرين إلى مناقشة أنّ هذه البناية تستخدم لأغراض دينية في الفترة النبطية، ولكن من غير المحتمل (محو) السمة المقدّسة لها في الفترة الرومانية. وتتصف معابد أخرى في بلاد الأنباط بعدة أوجه في البناء يعود تاريخها إلى الفترات الرومانية والنبطية، ويدل ذلك على رغبة في الحفاظ على الوظيفة الدينية بما لا يمحو الشكل الخاص للمعابد[4]. ويناقش جوكوسكي أنّ هذا يؤكد المعبد النبطي الذي يتمسّك بالوظيفة الدينية حتى في الفترة الرومانية، في حين خالفت شولنتز (Odeion/bouleuterion) كون المنشأة بناية مقدسة، بل هي قاعة تشريفات من أساسها.

يعدّ التفسير الثاني هو الأقوى، إذ لا يوجد دليل كافٍ يثبت لنا أنّ هذا المُجَمّع كان معبداً في الفترة النبطية. فإذا كان الجزء المقدّس من الهيكل يمثل صورة للعبادَة في ذلك الوقت فإنّ استبدال ما يحيط به بهيكل للمسرح يبدو أنّه لا يُظهر لنا احتراماً

(1) Joukowsky 2007، ص 390.

(2) Joukowsky 2007، ص 101.

(3) Schluntz, 1999.

(4) ذلك واضح على وجه الخصوص في خربة التنور وخربة الذريح. انظر أدناه الفصل. 6.

للآلهة. فالمسارح العبادية تعدّ جزءًا من أماكن مقدسة في الشرق الأدنى، ولكن استُبْدِلَتْ بموقع ثانوي بحيث لا تشكّل جزءًا مقدّساً من الهيكل[1]. وفي هذا الموقع، تعدّ المظاهر الدينية سطحية للتأثير في تفسيرنا للبناية. وليس من الممكن تصنيف ذلك عل أنّه مكان ديني أو دنيوي. وبدلاً من ذلك، يثير اكتشاف قيام المُجَمّع بوظيفة مزدوجة مشكلة تتطلب كثيرا من المناظرات. وفي الحقيقة، لا يوجد مثل هذا التقسيم الواضح بين الديني والدنيوي في الأزمنة الغابرة. وعندما نجد بعض المظاهر الدينية في المُجَمّع فإنّ هذا لا يعني تصنيفه معبدا. وبصورة خاصة يكون صحيحاً بالنسبة للبتراء، إذ توجد آلاف الأنصاب الدينية تتخلل كلّ جزء من الموقع. وعلى الرغم من أنّ ذلك يكشف لنا عن وجود الآلهة، لكن ذلك لا يجعل المكان معبدا أو مكانا مقدّساً، فربّما حصل العكس، إذ تعكس المظاهر الدينية للمعبد الكبير وجود الآلهة، ولكن هذا لا يعني أنّ البناية لم يكن لها وظيفة إدارية. وفي الحقيقة، قدّمت شولنتز تحليلاً حول الصالة الملكية من حيث وظائفها المتعددة، إذ كانت تُستعمل مكاناً للاستمتاع بالطعام والولائم[2]. وسوف نلحظ إنّه ليس بالإمكان فصل الآلهة عن مثل هذه النشاطات في البتراء؛ لذلك لا نستغرب من وجود دليل على ذلك[3].

أما التفسير الثاني فهو أكثر جاذبية في ضوء اكتشاف مُجَمّع البُركة الإغريقي مباشرة شرق (المعبد الكبير). ففي الخرائط الأولية وُصفت هذه المنطقة بأنّها (السوق الأسفل)، وأُعيد النظر بهذا الوصف بعد التنقيبات التي جرت عام 1998[4]. وفي الفترة ذاتها وفي الوقت الذي أُقيم بناء رباعي الطراز (للمعبد الكبير)، أُكتشفت بركة مستطيلة كبيرة بُنيتْ مع السرادق وأرض محاطة بالمياه، مركزها وحديقتها في الواجهة. ومرة أخرى، فإننا نلحظ وجود ما يشبه ذلك في المراكز الإغريقية، ولاسيما من مملكة هيرودين. وتعكس لنا القدرة على جمع مثل هذه الكميّات من الماء في البيئة القاسية في البتراء عرضاً ممتازاً لسلطة ملكية جيدة. ويناقش بيدال المُجَمّع ضمن سياق البنايات جنوب الشارع الذي يتضمن أعمدة، ويستنتج أنّ هذا يبدو من

(1) انظر بشكل عام في نيلسن 2002. وفي مناقشة لها حول البتراء، صرحت أن «المعبد العظيم يتضمن بنية مسرحية في غرفه الداخليه (!)، والتي بقدر ما أعرف هي فريدة من نوعها»، (ص. 146).

(2) Schlunz 1999 ص 101-97.

(3) بالنسبة لطقوس المأدبة في البتراء، انظر أدناه ص 79-77.

(4) بالنسبة لما يتبع انظر Bedal 2004.

المحتمل أن يكون جزءًا من مُجَمّع القصر[1]. لقد رُبِطَ (المعبد الكبير) بمُجَمّع البركة، وتطل القاعة الملكية على الجنينة، ويتلاءم هذا المشهد مع القصور الإغريقية. وعندما نأخذ كلّ هذا بالحسبان يصعب وصف (المعبد الكبير) بأنّه نصبٌ دينيّ عام. وفي الوقت الذي يظهر دليل للآلهة هنا لا يبدو أنّه كان محوراً للعبادة أو للطقوس العامة مع وجود المعبدين الآخرين في مركز المدينة في الفترة النبطية.

الدير:

ينبغي أنْ نتناول في دراستنا الدير **(الشكل رقم 4)** على الرغم من أنّه يمثّل نصباً مختلفاً تماماً عن المعابد في مركز المدينة[2]، وكما هي الحال مع المعبد الكبير يساورونا كثيرٌ من الشكّ حول وظيفته. تشير واجهات البتراء الصخرية بصورة اعتيادية إلى القبور، لكنّ هناك ملامح عدّة تضع الدير بمعزل عن الواجهات الأخرى، لأسباب منها، أولا: أنّها منطقة لا تكشف لنا الطبقة الداخلية إلاّ واجهات قبور قليلة[3]، وثانياً: لا تكشف الطبقة الداخلية فورا أيّة علامة للمدافن في الداخل. وليس من غير المألوف بالنسبة للبتراء أن يكون للداخل غرض آخر، إذ نلحظ مكاناً محوريًّا كبيرا في السور الخلفي مؤطّراً بأعمدة وأركان تضمّ قوساً في الأعلى، ويُلحظ الدرج الذي يؤدي إلى ذلك. وبتصميم مماثل لتلك الموجودة في معبد الأُسود المجنحة يوجد، يجد المكان الكبير ما يشبهه في قبور أخرى، إلاّ أنّ الدرج المؤدي إليه غير مألوف. وهذا يعني أنّ الفضاء يمكن الوصول إليه بصورة منتظمة أكثر مما هي الحال في مكان المدفن. والأكثر من ذلك، نلحظ مقاعدَ في الأسفل على طول جدران الغرف توحي بأنّها كانت تؤدي وظيفة ثنائية.

وثالثاً: يمكن تفسير الفناء المنبسط الواسع أمام الواجهة بأنّه مكان عام، إذ تُلحَظ علامات للبناء على شكل أنصاب مع آثار تتخذ شكل صفٍّ من الأعمدة على طول جهته الجنوبية. والأكثر أهمية من ذلك، القَدَم الصخري الذي يقع إلى شمال الفناء **(الشكل رقم 5، د 447 في الشكل 6)**، المرتكز على منصّة تطل على الفناء على الرغم

(1) المرجع نفسه. ص 176 - 178.

(2) حصول على أوصاف للدير والمناطق المحيطة بها انظر .446 BD. 462 D؛ 1984. Lindner؛Lindner 1984 وآخرون؛ ماكنزي 2005 ص 159 - 161.

(3) ماكنزي 2005 ص 161: «وهذه هي الواجهة الوحيدة في منطقة لا تتضمن أي أضرحة مع أدراج».

من أنه يقع قريباً إلى الخلف، ولكنّه مرئيّ بعض الأجزاء، ومن المغري أنْ نتبنّى تفسير ذلك بوصفه المذبح؛ لذلك يمكن رؤيته جزءًا من تضمّن الدير وظيفة المعبد[1].

ثمة أسباب لتعديل هذه الصورة بشكل بسيط على الأقل فيما يتعلق بالدير نفسه وفنائه، منها، أولاً: لا تعدّ بعض مكونات الهيكل المقدّس قابلة للمقارنة بصورة مباشرة مع معابد مركز المدينة، أو المعابد الموجود في أماكن أخرى في بلاد الأنباط. فإذا كانت المقاعد يُقصد منها إقامة الولائم وطقوسها في الداخل فهذا يضع الدير بعيداً عن معابد المدينة القائمة، ويضعه أكثر في تقليد الأبنية الصخرية الثلاثية في البتراء التي تبدو أنّها كانت تعني مجموعات محددة جداً من العباد[2]. وثانيا: كشفت التنقيبات التي جرت في وادي فراسة النقاب عن كيفية أنّ هذه الواجهات الصخرية يمكن أنْ تشكّل جزءًا من المُجَمّع البلاطي الذي كان يؤدي وظيفة سكنية وجنائزية ودينية[3]. وتُظهر آثار البناء التذكاري في الفناء أنّ الدير جزء من مُجَمّع أكبر[4]، وتوجد تفاصيل حول هذه لكنها غير معروفه حتى الآن، وربّما يكون الأفضل أن نضع الدير ضمن إطار هذه المجموعة من الأنصاب أكثر من تصنيفه معبداً. وإذا ما أخذنا بهذا التفسير فإنّه يصبح نصباً خاصاً لأسرة غنية.

وليس الدير فقط نفسه وفناؤه يقدّم دليلا على للمجمعات العِبادية الواسعة في هذه المنطقة، ذلك أنّ البناء يمكن دمجه مع مُجَمّع دينيّ أوسع. وهنا تظهر مجموعة صغيرة مقابل الواجهة والتي وصفها دالمان أنها بورغ بيرغ (BURG BERG) وهي تحتوي على بقايا ما يمكن أنْ يكون معبداً (الشكل رقم 7)[5]. وهنا الخطوات التالية تؤدي إلى هضبة، إذ توجد آثار سلسلة من الأعمدة وصهريج وغرفة مقطوعة بالصخور. وفي وسط السور الخلفي للغرفة، نجد كوّة محفورة بأناقة وبدقة تواجه

(1) المؤكّد هو تفسير دالمان، على الرغم من ملاحظته أنّه من غير المعتاد وجود المذبح في المركز، ويفترض ربّما يكون ذلك جزءًا من مجمع سابق. «دالمان 1908 ص 272»، وقد تبعه معظم المؤلفين منذ ذلك الحين. «هيلي 2001 الصفحات 49/48، بول 2000 الصفحات 300/303».

(2) تبحث هذه أدناه ص 77 - 79.

(3) تبحث أدناه ص 80.

(4) وضع شميد قائمة للدير لإحدى واجهات البتراء التي ربّما تعدّ جزءًا من مجمّعات مشابهة لتلك الموجودة في وادي فراسة. «شميد 2007أ، ص 213».

(5) النصب هو D 490 و D491 في الشكل رقم 6. انظر الآن Lindner وآخرون. 1984 ص 163- 168.

الغرفة باتجاه الدير، على الرغم من انه لا يوجد هناك أية قاعدة للتمثال. ويقدم ليندنر وصفاً يثير العواطف للطقوس التي كانت تجري هناك ورؤية الكهنة والحجاج الذين كانوا يأخذون الماء من الصهريج ومنظر أشعة الشمس التي كانت تضيء هذه القواعد ضمن إطار الكوّة[1]. ويبدو مؤكَّداً أنّ بعض الطقوس جرت هنا ولكن لا توجد أية علامة لمذبح يناسب المراسيم العامة الواسعة في الدير، ونلحظ سياجًا دائريّاً كبيرا يبدو أنّه يحيط بالسور الواطئ أو المقاعد **(الشكل رقم 4)**، فضلا عن مكانٍ أُقترح لتجمع العباد؛ إما في الدير أو في بورغ بيرغ **(Burgberg)** أو كليهما لأداء الطقوس[2]. وليس من الممكن أنْ نُحدّد الوظيفة الدقيقة من التنقيب، إلّا أنّ ترتيب الأنصاب يفترض تجمّعا دينيًّا عامًّا وكبيرًا.

والشيء ذاته يمكن أنْ يكون صحيحاً بالنسبة للمنطقة التي تقع قليلاً نحو الشمال من الدير حيث يواجه عدد من الأنصاب الصخرية منطقة مفتوحة **(الشكل رقم 8)**. ونجد تنوعاً من الأنصاب تتضمن الكوّات والصهاريج والغرف. ويوجد الدرج التذكاري أو صفٌّ من المقاعد مقابل الواجهة الصخرية ويمكن رؤية جزءٍ صخريّ في **(الشكل رقم 8)**. ويعلّق دالمان على التشابه مع الصفوف الموجودة في المسرح، لكنّه يستنتج أنّ هذه مخصصة للنذور[3]. ومع الدليل الخاص بوجود أماكن التجمع العام قرب ذلك، ربّما يجعل التفسير الأول هو المفضّل. وقد لحظ دالمان أمام الواجهة الصخرية آثارَ بنايتين مستطيلتين مع أعمدة اسطوانية وصفها أنّها معابد[4].

أما خارطة الأرض من ناحية الشمال، D452، فتقاس بـ(3.90متر x4.15متر) . وتحقّق ليندينر وفريقه مؤخراً من البناء الجنوبي[5]، واكتشف أنّه أوسع من الأول ويبلغ قياسه (13 × 19) متر. ولكن لا يمكن التأكد من خارطة الأرض، إذ تفترض قطعٌ من الفخار في الموقع أنّ تأريخها يرجع إلى القرن الأول أو الثاني الميلادي، بحسب اقتراح لايندر، الذي استنتج مع دالمان أنّ كلاّ من البنايتين كانتا تؤديان

---

(1) Lindner وآخرون. 1984 ص 166.

(2) دالمان 1908، ص 273، الذي يقترح أنّ السهل استعماله للولائم والضيافة والرقص والألعاب ولتقديم القرابين أيضًا.

(3) المرجع نفسه. ص 274.

(4) هذه هي D 452 و 453.

(5) Lindner وآخرون 1984 ص 174-177.

وظيفة معبد. ومن الضرورة بمكان أن نكون حذرين بإعطاء هذه الأبنية مزيداً من التفاصيل طالما يتعذّر وجود دليل منقوش أو كتابات منقوشة يمكن العثور عليها تدلّ على نشاطات خاصة بالعبادة. وعلى كلّ حال، فمن المُغري أنْ نرى منطقة مخصصة لتجمّعات دينية وسط المعبد. ويمتاز البناء الأصغر بأبعاد مناسبة للمذبح أكثر مما تكون مناسبة لمعبد، أما المقاعد المقامة مقابل الواجهة الصخرية فتقدم مقاعد للجمهور. ولدينا دليل لنشاط الكهنة في المنطقة. وفي مدخل ضيق على الاتجاه الشمالي قليلاً توجد رسوم تعرّضت للتعرية، إلاّ أنّها تُظهر لنا صورتين لاثنين يقدّمان القرابين (D 464)، محاطة بالجَمَل على كلّ جانب، وهنالك مذبحان وكوّة في الوسط (الشكل 1.9 و 2.9).

وعلى كلّ حال، عندما ننظر ثانيةً إلى المجموعة ذاتها من الأنصاب يمكن أنْ نقدّم تفسيراً مختلفاً لهذه المنطقة. إنّ النقش المرقم 19 في أدناه محفور بواجهة صخرية مقابل الأبنية (انظر المَعْثَرْ على الشكل رقم 8)، فإنّه محفور بحفرة في كوّة فارغة (D456)، التي هي أيضًا محفورة فوق الغرفة، ويبدو أنّها صهريج كبير. ويسمي النقش (*mrzḥ'*) لـ(عُبادَة)؛ الإله، وبصورة افتراضية فإنّ هذا المَعْثَرْ يعدّ ذ أهمية لهذه المجموعة. ويبدو أنّ (*mrzḥ'*) مجموعة خاصة محدّدة لعدد محدود من الأفراد. ويرى زيادين أنّ النقش دليل يؤكد أنّ مُجَمّع الدير كان مخصّصاً لطقوس عبادة (عُبادَة)، لكن هذا أيضا ربّما يعطي النص أهمية أكثر مما له في الأزمنة الغابرة[1]. والمؤكّد أنّه يُستبعد ربطه مع الدير نفسه. وهكذا، يكشف أنّ هذا الفضاء كان يُستعمل للتنظيمات الدينية الخاصة. وبصورة مماثلة، هناك عدد من الغرف الصخرية ضمن إطار المُجَمّع، يبدو أنّها كانت مخصّصة لمجموعات أصغر. وأفضل مثال هو الغرفة المرتبطة مع الرسوم البارزة للجَمَل المذكورة في أعلاه (D 463)، التي تتضمن صنماً مستطيلاً مسطّحاً محفوراً في أعلى الجدار الخلفي قريبا من الغرفة D462 التي لها كوّة أوسع وأكثر أناقة في جدارها الخلفي. ومثلما هي الحال مع نص (*mrzḥ'*) يبدو أنّه يعرض لنا كيف أنّ المجاميع المحدّدة أو الخاصة من العباد يستعملون الفضاء مثلما هي الحال مع التجمعات الأوسع. وينبغي علينا أنْ نتحرك خارج البتراء لنجد ما

(1) ويرى زيادين وفراجات 1991، ص 284، أنّ دليل الإله عُبادَة بوصفه ملكاً نبطيًّا ليس قوياً. انظر: ص 156 و159.

يشابه هذا الترتيب، إذ يتضمن المكان المقدّس الواسع في خربة ذريح فنائين واسعين ومذابح أيضا للطقوس العامة، إلاّ أنّها محاطة بعدد من الغرف الثلاثية الصغيرة، التي تمكّن المجاميع الأصغر أنْ تتجمّع هناك[1]. ومن الصعوبة بمكان إذن أنْ نصنّف هذه الأماكن المقدّسة أنّها عامة أو خاصة، ومن المحتمل أنّ عددا من المجاميع المختلفة كانت تستعملها بطرائق مختلفة.

(1) انظر: أدناه ص 250 - 255 والشكل 59.

الأنصاب الجماعية

سوف نتفحّص الأنصاب من حيث موقعها وحجمها، التي يبدو القصد منها تخصيصها لمجموعات أصغر من تلك التي نوقِشَتْ في أعلاه. وسنناقش أيّ مجموعة كانت تستعملها، لكن من دون أيّ دليل لكتابة منقوشة فإنّ هذا _لسوء الحظ_ سيبقى مجرد وصفٍ افتراضيّ. وعلى أقل تقدير يبدو من المحتمل أنّ «معظم الأماكن المرتفعة»، ربما كانت مهمّة لمجموعة أكبر من السكان أكثر من غيرها.

الطرق المؤديّة إلى المعابد:

وصفَ الباحثون قسماً كبيراً من طُرق البتراء ووديانها بأنّها تؤدي إلى المعابد. وفي الحقيقة، ليس لدينا أيّ دليل لطرق عامة في البتراء أو حتى في بلاد الأنباط، لكن طبيعة الدليل لا تجعلنا نتوقّع ذلك[1]. يُفترض أنّ وجود النُصُب الدينية مركّزة على طول الطرق المؤدية من مركز المدينة إلى الجبال مضافًا إلى المواكب. ويعدّ الطريق من باب السيق إلى (مدراس) والأماكن المرتفعة مثالاً جيداً على ذلك. ويمكن معرفة المحاولة اليوم باتباع سلسلة من الطرق الصخرية والخطوات التي يمكن أنْ تتجه من باب السيق على بعد حدود مائة متر أمام الاتجاه الغربي ثم إلى السيق. ويصف دالمان الطريق إلى قِمّة الجبل ملاحظاً أنّ عدداً من الأنصاب يمكن رؤيتها على الطريق[2]، مثلا، هناك كوّتان تتقاربان فيما بينهما (D 61، و D62) يمكن الوصول إلى الأولى عبر خطوات في طريق ضيّق، ومع حوض محفور بينهما، ويستمر الطريق إلى القِمّة بترتيب واسع للأنصاب العبادية والمنصّات، وبعد ذلك نتجه إلى الاتجاه الغربي باتجاه السهل على الجانب الجنوبي من السيق. هناك طريقان يؤديان مباشرة إلى المكان، وهذا بدوره يعكس لنا كيف أنّ الموكب يمكن أنْ يتحرك بعيداً عن القِمّة باتجاه يختلف عن الذي جاء منه[3].

---

(1) على الرغم من ذلك انظر: ص 43، بالنسبة إلى الرسوم البارزة للجمل في السيق والحصان والراكب كرسوم بارزة في باب السيق، يمكن أنْ تؤخذ دليلاً للمواكب الدينية في البتراء. إنّ دلائل وصف الباحثين بتأدية الطرق إلى المعابد ضعيفة، لكنّها مألوف في دراسة الشرق الأدنى الروماني. انظر: قيصر 2002، ص200، و203، لمناقشة الدليل من بالمير.

(2) دولمان 1908 ص 117 - 119.

(3) هذا هو اقتراح Dentzer وSaupin 1997 ص 300.

أما الطريق إلى مرتفعات أخرى في البتراء فهي بصورة مشابهة توضحها الكوّات ومجمّع التماثيل والنقوش، ففي بعض الأحيان تكون ضيّقة وتؤدّي فقط إلى الأماكن الشاهقة، وفي الغالب لا يوجد أيّ دليل على الإطلاق حول وجود سكان محليين قرب ذلك. وهكذا يبدو أنّ لها عدة وظائف، أهمها: أنّها تقدم للمتعبدين إمكانية الوصول إلى الأماكن المقدّسة في قِمّة الجبل، وتشير الأنصاب التي تصطف معها إلى طقوس دينية كانت تجري في نقاط معيّنة على طول الطريق.

ويجب أنْ نكون حذرين من وصف أيّ طريق يتضمن الأنصاب آنّه (طريق مواكب)، لاحتمال إضافة غموض إلى وظائفها الأخرى، مثلا، يوصَف السيق عادة آنّه جزء من طريق طويل للمواكب يمتد من مكان ما في المدينة الحديثة إلى قصر البنت[1]، والمؤكَّد وجود الأنصاب الدينية من جميع الأنواع على طول الطريق، ومن الصعوبة بمكان أن نتخيّل أنّ الطريق الواضح لم يتمتع بأهمية دينية[2]، وسنلحظ أنّ الأماكن المقدّسة في البتراء تقع عادة في فضاءات طبيعية مسيّجة، مثلما هي الحال في السيق. ويبدو هناك أيضا نقاط على طول السيق بحيث تمّ ترتيب الأنصاب بطريقة تشكّل مكاناً مقدساً. وفي منتصف الطريق وعلى طول الممر مثلا، توجد شقوق في السورين الشمالي والجنوبي تلتقي في نقطة واحدة، وتشكّل منطقة أوسع تتضمن عددا من الأنصاب الدينية. وتوجد كوّات وقواعد للتماثيل في الجدران.

وكشفت التنقيبات الحديثة النقاب عن وجود مذبح وبُرْكة كبيرة كانت، يبدو أنّها تستعمل مستودعا للقرابين الدينية[3]، التي تتطلب إجراء بعض الطقوس أمام جمهور قليل يمكن أنْ يملأ الفضاء، لكن لا يمكن أنْ نؤكد فيما إذا كانت جزءًا من مواكب دينية أكبر. ومن المحتمل أنها لم تكن كذلك.

إنّ للسيق وظائف متعددة إذ إنّها الطريق المباشرة للاتصالات في الاتجاه الشرقي من المدينة، وهنالك قناتان مهمتان للماء تجلب الماء من المنبع في وادي موسى إلى مركز المدينة، وهذه تؤدي دوراً في مجال العبادة وفي الممارسات الدينية، وربما أنها جزء

(1) انظر مثلا: دنتزر وسوبن 1997، ص 300 ملاحظاً أنّ السيق مبلطة؛ لذلك لا يمكن أنْ تكون مناسبة لحركة القوافل.

(2) انظر: روبن 2003 لنظرة عامة حول التنقيبات وأعمال الترميم التي جرت في السيق، كذلك التفاصيل الخاصة بأنصابها بما في ذلك سي 65 الكُوّات، وأيضاً عدد أكبر من كتل التماثيل.

(3) روبن 2003 ص 79

من المواكب الدينية أو ليس كذلك، وبوصفها طريقاً للمواكب إذن ربما يشير ذلك إلى وظائف مهمة أخرى كانت تخدم سكان المدينة.

المرتفعات:

تتمتع المرتفعات البارزة على قِمّم التلال بتاريخ طويل في الشرق الأدنى، واستمرت هذه المواقع بالتمتع بأهميتها الدينية في الفترة الرومانية، وهي مجهّزة بنوع من قواعد وأماكن دينية. وفي بلاد الأنباط، يمكن أنْ نضع صلخد في حوران، وعُبادة في النقب. وتقع بعض الأنصاب في الحِجر ضمن إطار هذا التصنيف، لكن المرتفعات المحيطة بمركز مدينة البتراء أفضل مثالٍ على ذلك[1]، إذ تحمل كلّ واحدة من هذه القِمّم المهمّة البارزة شعاعاً من الأنصاب الصخرية، التي يبدو أنّها كانت مخصّصة للطقوس التي تلائم مجموعة من المتعبدين. ويعكس لنا **(الشكل رقم 10)** طبقةَ الأماكن المرتفعة على أربعة قِمّم إلى شرق مركز المدينة. ولحظنا في قِمّة أعلى جبل إلى غرب مركز المدينة (أم البيارة)، (Umm el-Biyara)، ونوعا من بناء تذكاري أيضًا، إلاّ أنّ وظيفته غير مؤكدة[2]. ويوجد مكان صخري مقدّس صغير يقع في الجانب الشمالي - الغربي من هذه القِمّة أو السلسة الجبلية، لكنه لا يتمتع بالأهمية ذاتها، كما هي الحال مع المرتفعات الأخرى. ويمكن أنْ يجعل الوصف الدقيق لأم البيارة مع وجود السهل الواسع الفسيح في القِمّة أكثر مما يكون في سلسلة قِمّم معروفة وظيفة مناسبة أكثر لغرض آخر مختلف.

وسوف نتفحص المؤكّد الأكثر بروزاً، وهو عدّ هذه الأماكن والمرتفعات والمذبح قبلةً للزوار (رقم 27 على الخارطة رقم 2)، وتعمل أيضا على إعطاء انطباع لهذا النوع من الأنصاب التي عُثِرَ عليها على هذه القِمّم. وقد لحظنا آنفاً، إمكان الوصول إلى المذبح عن طريقين، الأول: من وادي موسى بعد المسرح، والآخر: يصعد من شرق وادي فراسة من جنوب معبد عُبادة، وفي الحقيقة لا يعدّ هذا الطريق مسلوكاً بصورة جيدة.

وقبل الوصول إلى المرتفعات ذاتها، يمرّ الطريق من وادي موسى بمسلّتين

(1) بالنسبة لصلخد. انظر: ص194 - 195، وما بعدها، وبالنسبة لعبادة، ص152 - 159، ودراسة حديثة للمرتفعات في البتراء قام بها ازيفي يوري ماوز (ماوز 2008).

(2) انظر: أعلاه ص 53 و 59.

كبيرتين (**الشكل رقم 11**). وهنالك افتراضات عدّة تتصل بوظيفة هذه الأنصاب البارزة[1]، منها: أنّ القصد منها يمثّل زوجاً من الآلهة (في تقليد مجمع التماثيل الأخرى في البتراء)، ويعدّ المذبح مُهماً بالنسبة لها خاصة. أما الشكل المخروطي للمسلاّت، فيتبع ذلك الموجود في الأنصاب (*npš*)، التي عُثِرَ عليها في البتراء، التي قد تكون أنصاباً جنائزية.

ويوجد افتراض آخر مبنيّ على نقاط عدّة في المنصة حول المسلتين، ويفترض أنّ هذه القواعد ربما تركت عملاً يمثل الندم تجاه الآلهة. ونلحظ كثيراً من الألواح في البتراء وبصورة خاصة في وادي الصياغ لها التصميم المحفور ذاته على السطح، إذ تمت إزالة الحَجر. ويبدو أنّ القوالب في هذه الحالة كانت تستعمل في الأبنية التذكارية وتسبق المرتفعات (**الشكل رقم 12**). وفي الحقيقة لا تُعرف وظيفتها، لعدم التحقق من البناية بصورة مفصّلة.

وثَمّة افتراض يرى أنّه نصبًا تذكاريًا يشير إلى مدخل منطقة مقدّسة[2]، ولا يوجد ما يشبه هذه الأنصاب في الأماكن المرتفعة الأخرى في البتراء؛ لذلك يمكن فهمها بسهولة بنظرية (التشابه والاختلاف)، إذ صُنِّفت هذه الترتيبات على أنها أماكن مرتفعة لها نقاط عدّة مشتركة في التصميم، لكنّها في الوقت ذاته تتضمن عددًا من الاختلافات.

ويقع المكان المرتفع للمذبح (**الشكل 10 .2**) على القِمّة حوالي 60 متر طولاً، و15 متر عَرضاً، وفي المركز، توجد منطقة مستطيلة ومغمورة قياسها بحدود 6 × 15 متر، وبعمق 4 .0 متر، (**الشكل رقم 13**)، ويُلحظ رفٌّ حول حافة المستطيل يختلف بالعرض وبالعمق، ويختفي بالاتجاه الشرقي، وباتجاه مركز المنطقة نرى منصّة ضحلة ومستطيلة على (**الشكل 10 .2**) مصفوفة مع منصّة أكبر إلى الغرب، يمكن الوصول إليها عن طريق درج محوريّ صغير، ولها مركزها في موضع مستطيل صغير يمثّل مكاناً يُوضع فيه بعض الأشياء. أما المنصة فمُحاطة بممر، وهو سمة تظهر في كثير من الأحيان في السياق النبطي. وإلى الجنوب نلحظ درجاً يؤدي إلى منصّة أخرى مجهّزة بأحواض ثلاثة مختلفة الأحجام والأشكال (**1**متر، **الشكل 10 .2**) مع

---

(1) للحصول على مراجع كاملة انظر ونينغ 1987 ص 217 وكوهن 2005 ص 467.

(2) لا تزال الآثار شاخصة إلى يومنا هذا، وهي في الحقيقة قلاع خاصة بالصليبيين، وربّما قربها بناية نبطية.

خزان أكبر للجنوب.

تبقى الطريقة التي استعمل المتعبدون القدامى هذه المنطقة غامضة، وهناك عدد من الاقتراحات والافتراضات المختلفة، إذ كان دالمان واضحا في تفسيره للمنطقة المستطيلة[1]:

«*Der ganze Hof ist somit im Grunde nichts anderes als der Mittelraum eines ungewöhnlich großen Trikliniums und ist nur deshalb in den Felsen vertieft, damit die Liegeplätze über den Fußboden erhöht wurden*»

يكمن غرضُ المِنَصّة الضحلة في الوسط تقديم القرابين، في حين تمثّل المِنَصّة الكبيرة إلى الغرب المذبح، أمّا (معاذ) فقد أوضح بعض الصعوبات عند تصنيف هذه الغرف الثلاثية موضحاً أنّه: لا يوجد أيّ تناسق بالطريقة التي تم حفر المقاعد حول الحافات، ويقترح سوراً واطئاً حول الطرف المستطيل بدلاً من ذلك[2]. والمؤكّد عدم وجود أيّ أثر لهذه البقايا، ولا يوجد متشابهات لمثل هذا البناء في البتراء. ربما تكون الإبعاد الوترية غير المستقيمة وطبقة المقاعد نتيجة للتنوع الطبيعي للصخور في القِمّة، فإنْ لم تكن ثلاثية هكذا فإنّها تحتمل وظيفة لقاء مجموعة من المتعبدين، وهو احتمال تساويه الإشارة إلى منطقة مقدسة اعتمادا على ما يُحيط بها. وتكمن الإشكالية في المِنَصّة الضحلة وسط هذه المنطقة والمنصّات الكبرى إلى الغرب. ويقدم ستاركي صورة واضحة حول ما تتضمنه المِنَصّة من ثلاثة أحواض ربما كانت قيد الاستعمال: «يبدو أنّه كان من الممكن اقتياد الجَمَل إلى هنا، فضلا عن أنّ الرقبة كانت تمتد إلى فوق سطح المذبح بحيث تم حفره بشكل حوض من رخام في وسطه نافورة ماء، ربما يكون عميقاً نوعاً ما». وربما يكون أحد هذه الأحواض على قِمّة المِنَصّة مخصصاً للدم والآخر للماء[3] أما المَنَصّة الأخرى التي تتضمن درجاً رئيساً ففُسِّرت أنهّا التاج (*mwtb*) (انظر النص في الأسفل رقم 3، 1، 9) لمسك قوالب التماثيل المتعددة، التي يمكن أنْ تُستعمل أيضا لوضع الدم المجموع من القرابين. ويرى معاذ أنّ هذه المِنَصّة الوسطى في المنطقة المستطيلة المغمورة تدعم فكرة قوالب الأوثان، ولم يعتقد

(1) دولمان 1908 ص 162.

(2) Ma'oz 2008 ص 4.

(3) ستاركي 1966 عمود 1008.

أنّ القرابين الدموية كانت تجري هنا[1]. يبدو التفسير الأول مفضّلاً، إذ تذكّرنا طبقة القدم التي يمكن الوصول إليها بِقِدَمِ العبادة في المعابد الموجودة في مركز مدينة البتراء، التي كانت مهيّأة لمجمّع التماثيل أو لصورة العباد، وتبقى الطبيعة الدقيقة للقرابين أو الطقوس التي كانت تنفّذ هنا غير مؤكدة.

وعندما ننتقل من المذبح إلى الأماكن المرتفعة الأخرى في البتراء نرى أنّ الآثار كثيرة وأكثر تعقيداً؛ لذلك يَصْعُبُ تفسيرها بدقّة، مثلا، تبدو مدراس كما هي الحال مع المذبح أنها تتضمن فناءً واحداً بارزاً جداً في هذه المنطقة، وربما كانت بالمساحة نفسها (رقم **68** على شكل رقم **10 .1**، الشكل **14**). وعلى كلّ حال، لا توجد أية إشارة إلى منصّة المذبح الكبيرة أو منصّة العبادة، التي تبدو محورية ليتم ترتيبها على المذبح. وتم الكشف عن وجود صفٍّ الآلهة في مجمّع التماثيل، التي حُفِرَتْ بجانب المرتفعات الصغيرة التي تواجه المِنَصّة (**70** على شكل **10 .1**، الشكل **15**). ويشكّل هذا الترتيب جزءًا من المرتفعات العالية. ويرى دالمان منطقة أخرى مقدسة أيضا، وهي (صذوف Sudhof شذوف)، فيها عدد من الكوّات وألواح مثلثة تحيط بتجويف طبيعي، وبين هذه حُفرت أيضا (مِيتلفيلسن **Mittelfelsen**)، وعدد من الغرف التي ربّما كانت تُستعمل لفرد أو أكثر من (*mrzḥ'*)[2]، وقد أُستعملتِ المنطقة بكل وضوح من المجاميع المختلفة وبطرائق مختلفة. وذات الشيء صحيح بالنسبة للمناطق المرتفعة في خبطا (*Hubta*) شرق مركز المدينة. ويمكن الوصول إلى هناك بأحد أوسع طرق المواكب التي تم الاحتفاظ بها في البتراء وراء القبور الملكية. هناك أيضا عدد من الطرق إلى القِمّة، التي يصعُب إيجاد علاقة لها بالطقوس هناك[3]. ويعرض (**الشكل 10 .4**) نظام تخطيط الأنصاب المختلفة والعديدة، التي حُفرت في الصخور المستندة إلى الحافة الموجودة في أقصى غرب المرتفعات المطلّة على مركز المدينة، وتبدو ثلاثة منها متقاربة الحفر (**D 765-763**)، لذلك تعدّ نقطة مُهمة يقترح لها ستاركي تفسيرا أنّها كانت ثلاثية ومخصّصة للولائم والوجبات المقدّسة[4]، إلّا أنّ طبقتها بكل تأكيد ليست

(1) Ma'oz 2008، ص25 .

(2) انظر: أدناه ص 78.

(3) ترد قائمة طرق الوصول التي كتبها Ma'oz 2008 ص 13 - 15.

(4) ستاركي 1966 في. 100

متماثلة. ومن ناحية أخرى، يشخّص دالمان اثنين من (Felsensale) وثالثة بوصفها (Felsenkammer) وتتضمن:

«*Ein Triklinium ist nicht erkennbar. Doch könnten die Opfermahle hier stattgefunden haben*».[1]

ويستطرد دالمان قائلاً: قريبًا من ذلك نجد غرفةً أصغر، وأعمق (D 766، الشكل 16) يمكن أنْ تكون قاعدة للتمثال محفورة في الجدار الخلفي، إذ تُوجد أوانٍ لسكب الماء في الأرض[2]، ويشخّص دالمان اثنين بالقرب من ذلك (Felsheiligtumer) تتضمن أنواعًا مختلفة من الأنصاب. والأكثر من ذلك وجود جزء من الأماكن الدينية في مرتفعات خوبطا (*Ḥubta*) وترتيبات عدّة للأنصاب العبادية بعيدة عن الحافة الغربية[3]، ونلحظ في مرتفعات نمير (Nmeir) اختلافاً قائماً. وضمن منطقة أصغر من خبطة (*Ḥubta*) باستطاعة دالمان أن يشخّص اثنين من الأماكن المقدّسة[4]، الأول: في النهاية الجنوبية من القِمّة مستندة إلى صخور مكعّبة كبيرة محفورة، في حين يتضمن الثاني آثارًا لبناية تذكارية قد تكون معبداً فيما مضى (الشكل 10 .3)[5].

والواضح أنّ المرتفعات في البتراء مجاميع مختلفة عن الأنصاب، يسبغ تصنيفها كثيرا من الغموض، ومثل ذلك ربّما أدّى موقعها البارز ومستوى حفظها العالي إلى مبالغة في أهميتها، مثلا، يقترح هيلي أنه يكمن المضمون في الأداء العبادي الرسمي البارز[6]، ولا توجد أية إشارة من أنّ هذه المرتفعات تلائم مجاميع كبيرة لهذا النوع من الطقوس العامة التي كانت تجري في معابد مركز المدينة أو في المناطق المجاورة للدير.

ويرى اقتراح آخر أنّ المرتفعات بوصفها مقسّمة على قبائل مختلفة، فيمكن أنّ

---

(1) دولمان 1908 ص 335 - 336.

(2) هذا تفسير ستاركي 1966 ويوجد لدى دالمان اقتراح مختلف.

(3) ليندنر 2003 ص 113 - 126 هو خير دليل على هذا.

(4) دولمان 1908 ص 207 - 211.

(5) ونينغ 1987 ص 253.

(6) هيلي 2001 ص 48.

كلّ مجموعة تكون لها قِمّة خاصة بها[1]، ولا يوجد دليل يتضمن كتابة منقوشة ليدعم هذا النوع من التقسيم القَبَلِيّ لسكان البتراء على نطاق بلدي على الأقل مثلما عُثِرَ عليه في بالميرا في القرن الثاني الميلادي[2]. ويبدو في بعض الأحيان وجود إشارة ما حول الخطة الكليّة للأماكن المرتفعة التي تظهر أنّها كانت مُقامة لغرض ملاءمة سلسلة من مجاميع أصغر بدلاً من المجاميع الكبيرة. وفي الحقيقة، يمكن أنْ تكون الأنصاب الرسمية أو القَبَلية مناسبة لنرى مرتفعات البتراء نتيجة لمبادرات جماعية، وما يؤكد هذا وجود قاعات مخصصة للجلوس والطعام، التي عُثِرَ عليها. وسوف نرى أيضا وجود دليل واضح لطبيعتها الخاصة في مدراس (Madras)؛ موقعهم الذي جعلهم بمعزل عن الآخرين. وربّما هناك حالة تعمل على المُضي في تفسير المرتفعات. ومن النادر أنْ نجد اقتراح يتعلق بالجانب القَبَلي أو العام.

وأخيرا سنذكر سمةً للأماكن المرتفعة والأنصاب الدينية الأخرى في البتراء التي جلب معاذ التنبّه إليها مؤخراً، إذ لوحظ أنّ هناك جانباً واحداً لكلّ واحدة من هذه المرتفعات موجّهاً نحو جبل هارون الذي يعدّ الجبل الأعلى في البتراء[3]، ويعرض لنا (الشكل رقم 17) بعض الأمثلة لذلك تؤكد رغبةً في رصف الأنصاب مع جبل هارون على الرغم من أنّ هذا ليس منتظماً. ويفسّر معاذ هذا كدليل مفهوم من أنّ الجبل مكان لإقامة (ذو الشرى)، في حين ظهرت مشكلات عدّة مع هذا التحليل، تتطلب التعليق والربط بين الإله والجبل التي تبدو أكثر احتمالاً[4]. وربما تخفي آثار الدير البيزنطيّ قرب القِمّة دليلاً للمعبد النبطي أو مكانًا الحج، ولابد من الإقرار بأهمية ذلك في بعض الطقوس.

---

(1) انظر مثلا: نعمة 1997 أ، ص1046، التي صنّفت المعابد والأماكن المرتفعة بأنّ أنصاب عامة، وتؤكد الباحثة على أنّ: «هذه ناتجة ليس فقط عن مبادرات فردية وإنّما أيضا عن السلطة البلدية أو حتى الملكية أو على أقل تقدير من قبل القبائل».

(2) للقبائل في تدمر، انظر كايزر 2002 ص 4.

(3) Ma'oz 2008 ص 3.

(4) انظر: المصدر السابق نفسه، ص56، مثلا ادعى أنّه في الفترات النبطية والرومانية كانت قمة الجبل هذه محظورة الدخول بالنسبة للأشخاص أو أيّ كائن بشرية. وأوضحت نتائج التنقيبات الفلندية في المنطقة أنّ هذا الموقع يختلف عن الآخر، وكشف التحقق من الدير البيزنطي أنّ السهل الموجود أسفل القمّة دليل على بناية تذكارية في المنطقة في الفترة النبطية. «فيما 2004، ص133». وأظهرت أعمال مسح حديثة بصورة مماثلة أنّ هذه المناطق كانت مزروعة في الفترة النبطية. «لافينتو وآخرين 2007».

الأماكن الصخرية المقدّسة:

سنقسّم في هذا الجزء الأماكن المقدّسة الصخرية في البتراء على نوعين، استناداً إلى موقعها ومَعْثَرْها ونعطي أمثلة لذلك، أولا: تم تنظيم مجموعات من الأنصاب داخل الوديان وفي الغالب تكون تحت ملجأ طبيعي وهي معاثر يتعذّر الوصول إليها. وثانياً: هناك الأماكن المقدّسة التي حُفِرَتْ بمواقع مرئية أكثر، وعلى جانب سلسلة الجبال الأوسع في البتراء أو في مواقع مرتفعة أقلّ بروزاً من الأماكن المرتفعة الأخرى. وستعطي الأمثلة المقدّمة انطباعاً حول كلّ نوع من هذه الأنواع، لكن يجب أنْ لا يغيب عن مخيلتنا وجود ملامح مختلفة، تنمّ على وجود نقاط مشتركة يمكن أنْ تلائم أعداداً مماثلة من المتعبّدين في الوقت نفسه.

يعدّ قطر الدير (الأسفل) أحد أفضل الأمثلة للنوع الأول[1]، ويمكن الوصول بسهولة من الطريق إلى أعلى سهل الدير، ويبدأ ممرّ في حافة أسواره يتضمن سلسلة من الأنصاب للمتعبّدين (الشكل **1.18** و**2.18**). وتتصف هذه المنطقة بإحاطة جانبيها بأسوار صخرية عالية مع وجود قنوات للمياه أسفل الوجهة الصخرية، ليصبح متوافراً طوال السنة. والأنصاب المتضمنة غرفا ثلاثية هي الأكبر، ولها موقعها البارز في سورها الخلفي (D 440)، ويتبع ذلك سلسلة من الكوّات الصغيرة وقواعد للتماثيل مجتمعة سويّة في مجموعة واحدة (**الشكل 19**)، ثم سلسلة من الأحواض المحفورة في الأرض التي ترتبط بعدد من القنوات. ولا يزال تجمّع المياه التي تترشح إلى أسفل الصخور تُبيّن أنّ الحاجة إلى المياه قائمة على أداء طقوس معينة. وفوق كلّ هذا، نلحظ كوّةً لتمثال أكبر محفورة، تتضمن مجموعتين يصاحبهما نقش برقم 8 في الأسفل، الذي تشخّص لنا إحداها (*mṣb ʾdy bṣr ʾ*)، وقد شخّصها دالمان أنها إلهة هذا المكان المقدّسة (**الشكل 20**)[2]. ويبدو أنّ المكان المقدّس كان يستعمل لمجموعة صغيرة؛ لأنّ عرض الحافة لا يسمح لتجمّع كبير، الذي سيتجمع في الغرف الثلاثية أمام التماثيل. أما فيما يتعلق بالآلهة في الأماكن المقدّسة فتمت تسمية (*mṣb ʾdy bṣr ʾ*) على الرغم من وجود عدد من قواعد للتماثيل.

---

(1) دولمان 1908. ص 252 - 255.

(2) المرجع نفسه. ص 254.

يأتي مثال جيد آخر لهذا النوع من الجانب الآخر للبتراء في منطقة سعد الماجن[1]، هو وادٍ ضيّقٌ ملتوٍ يؤدي إلى مركز المدينة من الحافة الشمالية من مرتفعات خبطة (*Ḥubta*) (**الشكل 21**)، وقدم دالمان توضيحات رائعة للكوّات العدّة ولمجمّع التماثيل المصفوفة في سياج الممر، على الرغم من أنّه بالغ في عددها إلى ثمانين[2].

أمّا تنوعها في الشكل والتصميم والوضع فإنّه مثير للاستغراب. ويوجد تجويف طبيعي محفور في كلّ الجوانب مع الكوّات يمكن أنْ تقدم نقطة محورية للطقوس الملائمة لمجموعة صغيرة من المتعبدين (**الشكل 22**). وبالقرب من ذلك، تؤكد الغرف الثلاث على النوع نفسه من النشاطات الطقوسية التي كانت تجري في قطر الدير، وتؤكد النقوش من الموقع على تسمية (ذو الشرى) (**11 في الأسفل**) والعزّى (رقم **17 في الأسفل**)، إلاّ أنّه لا يأخذ أيّ منهما شكل التخصيص، وتحاول روش أن تجِدَ آلهة أخرى من أقونتها للكوّات الموجودة، إلاّ أنّ هذا أمر يثير إشكالات ويعطي تنوّعاً كبيراً للأشكال[3]. وذكرت روش أمطار الشتاء التي تتدفق في هذا الممر الضيق جدّاً، وهذا يعني أنّ الكوّات محفورة في أعلى السور لتجنب الأضرار، مثلما هو الحال مع قطر الدير هناك ربط مع الماء. هذه فكرة موجودة في البتراء كلها، فالمياه متوافرة إمّا من ينابيع تجري في الوادي أو التي كانت تتجمّع في أحواض، وفي الغالب يبدو أنّه أمر مهم ليشير إلى مكان تتعلق بالأنصاب الدينية[4]، تم ترتيب الأماكن المقدّسة الصخرية بمواقع بارزة. ويعكس جبل المسراح مثالاً مختصراً خاصة (**الشكل 23**)[5]، إذ يمكن الوصول إلى السلسلة الجبلية الصغيرة عن طريق سلّمين، الأول: في الجانب الغربي (**على الشكل 24**)، والآخر: هو أكثر تعقيداً؛ سلّم موجود في الجهة الشرقية. وقد تعرّضا لوسائل التعرية كثير من الأضرار، إلاّ أنّ القِمّة لا تزال سهلة الوصول إليها من الدرج الغربي. يبدو أنّ عدداً من الأنصاب

(1) المرجع نفسه. ص 308 - 314

(2) Roche 1989، ص 327: «لا شكّ في أنّ هذا الرقم مرتفع قليلاً؛ لأنّ التمييز بين كوّة تعرضت لوسائل التعرية وبعض التجاويف الطبيعية تكون في بعض الأحيان دقيقة، إلاّ أنّ عددها أكثر من ثلاثين كوّة ذكرها الدكتور لايندر». انظر: أيضا وينتغ 2001 أ، ص79، بالنسبة إلى أعداد الكوّات في الأجزاء الشرقية من البتراء بما في ذلك سعد الماجن.

(3) روش 1989 ص 332 - 334.

(4) تمت مناقشة أهمية المياه في ص 86.

(5) دولمان 1908 ص 285 - 287.

كانت مخصّصة لمجموعة صغيرة للمناسبات أو الأعياد أو طقوس أخرى (الشكل **24**). ولحظ دالمان تقديم الحيوانات قرابينَ هنا، حيث لحظ صخرة مكعّبة (الشكل c) بوصفها المذبح مع حفرة صغيرة محفورة بالصخر كعروة لربط الضحية (e). ويبدو أنّ الصخرة (c) ذات شكل منخفض إذا ما تم تصنيفها كقاعدة للتمثال. أما الأنصاب الأخرى الموجودة في القِمّة فإنّها تتضمن أحواضاً (h، g)، وكوّة صغيرة (f)، ومقاعد (d، 1). أما بالنسبة إلى الأماكن المقدّسة الصخرية الأخرى فيمكن أنْ تلائم مجموعة صغيرة في أي وقت. وينبغي أنْ نذكر هنا تعليق ليلى نعمة التي تعدّ أنّ هذا الترتيب محفور على سطح المنزل؛ لذلك قامت بربطه مع تقرير سترابو الذي كان موضوع مناقشة آنفاً[1].

وفي الجانب الغربي من السلسلة الجبلية، توجد غرفة كبيرة يُفْترض أنّها لا تتضمن أيّ نصب عبادي يمكن أنْ يوصف أنّه داخلي. وهذا الأمر غير المحتمل طالما أنّ المنطقة المحيطة بالسلسلة الجبلية تتضمّن عدداً من الكوّات مع مجمّع التماثيل وغرف ثلاثية بجانب الغرفة الداخلية المفترضة. ويقضي الانطباع وجود مُجَمّع عبادي أكبر على قِمّة السلسلة الجبلية في نقطتها البؤرية. وعلى كلّ حال، لا يمكن عدّ الموقع المكشوف هنا والبعيد عن أيّ مصدر للمياه أنّه ملائم كمنزل.

ويمكن أنْ نجدَ المثال الثاني لهذا النوع من الأماكن المقدّسة خلف المسرح (الشكل **25**)[2] وعلى الأقل، هناك طريقان صخريان شبيهان بالطرق المؤدية إلى المعابد التي تعطي مجالاً للوصول إلى الأماكن المرتفعة في البتراء وتؤدي إلى عدد من الكوّات والأنصاب الدينية بجانب هذه المنطقة. فالأماكن المقدّسة إنْ صحّت هذه التسمية لها تركيزها في غرف ثلاثية مفتوحة على الهواء الطلق مع حوض موجود في نهاية أحدها.(D 202a) وثَمّة أحواض أخرى محفورة في قِمّم اثنين من المرتفعات قرب الغرف الثلاثية، أيّ قاعات الجلوس والطعام (205 و203 D) والى الشمال هناك آثار لنَصب مربّع صغير غير اعتيادي له ثلاثة أحواض في كلّ جهاته (**D 204 الشكل 26**)، ومن هذا اعتبر دالمان التالي:

«Man hat doch wohl anzunehmen, daß die Opfermahlgäste

---

(1) نعمة عام 1997 ص 1025. لسترابو انظر أعلاه ص 23 - 28.

(2) دولمان 1908 ص 184

des Trikliniums hier zu opfern und zu spenden pflegten».

لكن لا توجد أية إشارة إلى وجود مذبح[1]. وصنّفت ليلى نعمة هذا الترتيب (بالأماكن المرتفعة للشرفة الوسطية)، التي تتضمّن عناصر مماثلة للأماكن المرتفعة المعروفة، إلاّ أنّه يمكن تمييزها من موقع موصوف جيداً في الطريق المؤدي إلى المعبد. يبدو أنّ الطرق المؤدية إلى خلف المسرح تتضمن أنصابًا بطريقة مماثلة لتلك التي تؤدي إلى الأماكن المرتفعة. وهكذا يمكن أنْ يكون التمييز واضحاً. ومن الصعوبة بمكان أن نرى على سبيل المثال كيف أنّ هذه الترتيبات على قِمّة سلسلة خبطا (*Ḥubta*) تختلف عن تلك الموجودة خلف المسرح بمعزل عن الموقع الموصوف بدقة. ومثلما لحظنا آنفاً، تبدو المرتفعات في خوبطا (*Ḥubta*) أنّها لا تتضمّن بؤرة رئيسة، وربّما تمّ تفسيرها أنّها سلسلة من ترتيبات أصغر من النوع الذي وجدناه خلف المسرح. ثمة رغبة واضحة بالنسبة للموقع البارز والمكان الواسع على قِمّة خبطا يسمح بعدد أكبر من الأنصاب ولكن يبدو عدم وجود اختلافات جوهرية في الكيفية التي استعملت بها. ويبدو كلّ منهما مخصّصاً لمجموعات صغيرة من العباد ولذلك تعدّ كلّ من المكانين أنصاب جماعية.

في الوقت الذي تبدو الأماكن الصخرية المقدّسة مخصّصة لمجاميع صغيرة مماثلة من العباد لدينا فكرة قليلة حول الكيفية الذي تم تنظيمها بين السكان. وتقترح ليلى نعمة أنّ الأماكن المرتفعة ذات الشرفة الوسطية ربما كانت مخصّصة لتقديم خدمة لمجموعة من السكان الذين كانوا يعيشون في المنطقة ذاتها، وبهذا تؤدي ذات الدور كالمرتفعات الأخرى على المستوى المحلي. أما بالنسبة للأماكن المقدّسة الأخرى التي كانت مخصّصة لإله خاص ربما كانت تعمل على جمع العباد من مجموعات اجتماعية مختلفة من كافة أرجاء البتراء[2]. ولسوء الحظ، يُعدّ الدليل المنقوش محدوداً بحيث لا يمكنه تأكيد مثل هذه التقسيمات. وجاءت بعض النقوش المفهرسة من الأماكن المقدّسة التي لا يوجد فيها أيّ ذِكرِ للإله، مثلا، (الرقم 8) من قطر الدير، إذ ترتبط النقوش بأحد هذه الأنصاب الأكثر بروزاً هناك. ومن المحتمل أنّ هذا المكان يتمتع بذات الأهمية الخاصة بالنسبة للعبادَة المرتبطة (*mṣb' dy bṣr'*) لكن

(1) المرجع نفسه.

(2) نعمة عام 1997 ص 1047.

لا يمكننا القول أكثر من ذلك.

الأنصاب الخاصة:

يتضمّن هذا المبحث الأنصاب والظواهر الأخرى التي تكشف عن طبقة محدودة للممارسات الدينية في البتراء، ويمكننا ـ بكلّ ثقة ـ تصنيفها بأنّ لها خصوصية بالدرجة الأولى. وبكل تأكيد، لدينا دليل يتضمن نقوش كتابية لوحدات اجتماعية أصغر في البتراء. فُهرِس عددٌ من هذه النقوش فيما بعد مع تلك التي وُجِدَتْ في بلاد الأنباط. وتعد هذه نتيجة للمبادرات الدينية التي اتخذها على عاتقه أبناء (بني/ *bny*) سلف معين. وفي بعض الأحيان، ليس من الواضح تماماً نوع هذه الوحدة التي يشار إليها. وفي بالميرا، تُظهر النقوش أنّ المصطلح كان يستعمل على مستويات مختلفة، أولاً: طريقةً لتعريف وحدات العائلة التي لها علاقة النسب، وثانياً: كانت طريقة لتأشير مجموعات قبلية أكبر ليست بينها علاقات النسب[1].

وفي البتراء، لا توجد علامة تظهر بصورة منتظمة للمجموعة نفسها (بني *bny* x) تُعطي تلميحاً لاستعمال المصطلح الذي يعرّف لنا المجموعة الأوسع. ويعرض الدليل أنّه كان يستعمل في المعنى الأول؛ أي لتعريف مجموعات العائلة. وسنلحظ أنّ هذه الطبقة العائلية من العباد يمكن أنْ نجدها في عدد من الأنصاب المختلفة. ويُلحَظ دليل للمجموعات الصغيرة التي تم تعريفها على مستويات مهنية تتجمع من أجل الطقوس، إلاّ أنّ مصطلح هذه المجموعات لا يتّسم بالوضوح.

قاعة الاستقبال والجلوس والطعام:

لحظنا سابقاً أنّ قاعة الاستقبال والجلوس والطعام كانت موجودة وعلى الهواء الطلق وكانت مُسيّجة ولها موقع رئيس في الأماكن المقدّسة في البتراء. وقدّرَ تارير(Tarrier) عددها في البتراء نحو 120[2]. ومثلما هي الحال مع تكوين جزء

---

(1) قال قيصر 2002، ص215: «بسبب المعلومات المحدودة المتوافرة لدينا حول بالميرا وعلم المصطلحات المستعمل في بالميرا فليس باستطاعة المرء استبعاد فيما إذا كانت بعض أسماء هذه المجموعات معروفة فقط من الألواح التي تمّ توضيحها أنّها أسماء عوائل، فربما أنّها تشير إلى ارتباطات مهنية».

(2) Tarrier 1995 ص 166. بالنسبة للقاعات في البتراء انظر بشكل عام في Tarrier وآخرون 2008.

من الأماكن المقدّسة، يبدو بعضها مرتبطاً بترتيبات داخلية. وتبدو الأخرى بحسب ما نلحظ فيها بعد موجودة ولها علاقة مع القبور، في حين لا تزال الأخرى منعزلة. وغالباً ما أُكْتُشِفَ وجود الإله عن طريق الكوّة وسط الحائط الخلفي، حيث توجد أوانٍ محفورة ومُجَمّعات عبادية توحي بالغرض الديني.

أمّا معبد عُبادَة الذي أجرت التنقيبات فيه حديثاً فريق فرنسي فإنّه يقدّم مثالاً جيداً لقاعة الاستقبال والجلوس والطعام، بوصفها أجزاءً رئيسةً من الأماكن المقدّسة[1]. وتُقام هذه المجموعة من الغُرف والأنصاب في وادٍ صغير خلف جبل النمير (الشكل 27 .1 و 27 .2). ونلحظ في المركز قاعة الاستقبال والجلوس والطعام الواسعة مع كوّة للتمثال وسط الحائط الخلفي (الشكل 28). ويقَدّم لنا النقش (الرقم 5) أسفل هذه الغرفة معلومات عن شُرفة في بيتامون (*Peṭamun*) ترتبط مع عُبادَة. ويمكن الوصول إلى المُجَمّع من الجنوب عن طريق ممر صخري ضيّق يشكّل الجزء الأخير من الطريق المؤدية إلى المعبد، ويتضمن الكوّات بحيث يؤدّي إلى أسفل الوادي. وبعد دخول عدد من الكوّات والأحواض التي رأيناها توجد قاعة الاستقبال والجلوس والطعام (D 291) وبالمقابل نلحظ ما هو أكبر منها. والأكثر من ذلك، تُشخّص على طول الوجه الصخري غرفتان ولوحات ثنائية (N 19 في الشكل 27 .1) على سلسلة أصغر مترابطة. يتضح من ذلك إقامة الولائم هنا في الوقت نفسه، أو بين العديد من المجموعات المختلفة في أماكن خاصة بها. وترى نعمة سيطرة عائلة على منطقة وُصِفَتْ في النص (رقم 5) أدناه، في ذلك الوقت أضافوا عُبادَة إلى ملاذهم المقدّس[2]، ويعكس ذكر الإله (dwtr) آلهة أخرى كانت تُعبد هنا، وهذا ما أشير إليه بوساطة قواعد عدد من التماثيل. وربما يمكننا رؤية عائلة كبيرة وكان لعُبادَة أهمية خاصة بالنسبة لهم، حيث اجتمعوا هنا وقاموا بإداء أنواع مختلفة من الطقوس.

ويمكن ربط معبد عُبادَة مع الآخر الذي تم ذكره للإله من البتراء (الرقم 19

(1) دلمان 1908، ص 212 - 214؛ نعمة 2002؛ Tholbecq و Durand 2005 و Tholbecq وآخرون 2008.

(2) نعمة 2002، ص 255: «يبدو لي إذن أنّ تعبير (بني) هنا مثلما هي الحالة في أماكن أخرى من بلاد الأنباط يجب أنْ يؤخذ بالمعنى الحرفي؛ أيّ بمعنى أبناء، لم يتمّ تسمية ذلك بصورة صريحة، وإنما بقبيلة فلان».

في الأسفل)، والذي يبيّن لنا أنّ (*mrzḥ'*) مخلص له في المدينة، ويأتي النص من الجهة المقابلة للموقع، ولا يوجد أي دليل لـ (*mrzḥ'*) قرب المعبد. ويأتي الذكر الوحيد الآخر لـ (*mrzḥ'*) في البتراء من النص (المرقم 21)، الذي عُرِضَ فيه ما يدلّ على أنه (*rb*). ولا يوجد شيء آخر معروف يتصل بتنظيمها الداخلي. لكن يمكننا أن نستنتج من حجم قاعات الجلوس والطعام في البتراء عدد الأفراد الذين كانوا يجتمعون لتناول وليمة واحدة، ويمكن العثور على قائمة الأسماء المشاركين في عدد من الغرف. وليس من الواضح دائماً على طول هذه الخطوط أنّ هذه المجموعات كانت منظّمة، وتمّ طبعُ اثنين من النقوش تذكر فيها ما يمكن أنْ تساعدنا هنا على أنّ النصوص غير المنشورة من مدراس توحي أنّ قسماً منها كان مُنَظَّماً بخطوط مهنية بوصفها نقطة تجمّع للمتمرسين من الحرفيين وأصحاب المهارات الخاصة أو التجارة [1]. ويتماشى ذلك مع ما نعرفه بالتنظيمات المماثلة في أماكن أخرى في الشرق الأدنى وفي حوض البحر الأبيض المتوسط[2]، ويفترض ذِكر (*mrzḥ'*) أنّه مخصص إلى الإله عُبادَة، ويدل على أنه تركيز في إله خاص، وبصورة مماثلة نجد مجموعة مخصّصة لـ (ذو الشرى) في عُبادَة في النقب[3].

وثَمة مناطق أخرى في الشرق الأدنى والمتوسط، تجتمع سويّة بمجموعات صغيرة وتتشاطر أيضا في وجبات الطعام التي تعدّ مظهراً اجتماعياً مُهماً. يمكن أنْ تكون مثل هذه الآلية محورية في تعزيز العلاقات الاجتماعية وإعادة توزيع السلع، وتقديم معنى مشترك للهوية. وتُظْهِر الآثار المادية لنا الآلهة الذين أدّوا دوراً مُهماً في هذا المجال في البتراء، وتكشف لنا البقايا الآثارية والنقوش من أجزاء من المملكة عن صورة مماثلة في مناطق عدّة. وستُناقش الأهمية الاجتماعية والدينية فيما بعد[4]، أما الآن فسنركّز في دورهم كأنصاب دينية خاصة، ومسؤولية المجموعات الصغيرة المنظّمة على طول الخطوط العائلية أو الحرفية.

---

(1) انظر: نعمة 1997 أ، إذ تذكر أنّ نقوشاً غير منشورة من الغرف في (مدراس) تكشف هذا النوع من التنظيم «اثنان للعبيد واحة للكَتَبَة وأخرى للعمال والأخيرة للعسكريين».

(2) انظر: على سبيل المثال، هيلي 2001 ص 165 - 169.

(3) انظر: أدناه ص 153 - 154.

(4) انظر: أدناه ص 232 - 233.

القبور:

ينبغي أن تكون قبور البتراء نُصُباً خاصة تمتلكها الأسر وتعكف على عبادتها وإدامتها. وأصبح مثل هذا الوضع واضحاً في الحجر، إذ تحمل كثيرٌ من القبور نقوشاً تتضمّن تفاصيلَ ملكيتها وشروط استعمالها[1]. لكن يُلحظُ غياب النصوص من واجهات قبور البتراء، ما يشكّل موضوعَ مناقشة مستفيضة[2]. وقد اقْتُرِح أنها كُتِبَت بالرسم أو بوسائل أخرى لم تبقَ مدة قرون، أو أنها مثبتة على لوحات تمت إزالتها منذ ذلك الحين، ولم تعطِ الواجهات أيّ لمحة حول تبنّي مثل هذا النظام. ويناقش كوليكويسكي مسألة الحظر الديني على الكَتَبَة من كتابة أسمائهم على القبور، إلاّ أنّه عُثِرَ على أمثلة عدّة لأسماء شخصية داخل القبور وعلى أحد جوانبها الخارجية[3]. وبعد تحليل الدليل الذي يتضمّن كتابات منقوشة على القبور، ترى ليلى نعمة وجوب أنْ توصف أنها مجهولة ولا تحمل أيّ اسم، طالما هناك نصوص عدّة في الداخل تسمّي شاغليها. وتعزو الاختلافات بين البتراء والحجر إلى تطبيقات إدارية، أو قانونية، أو بسبب وقوع الحجر على حدود بلاد الأنباط[4]. يبدو هذا التحليل مفضّلاً في الوقت الحاضر؛ لأنها لا تحمل أية نقوش، ويجب أنْ تكون إدارة قبور البتراء من خلال عوائل فردية. يوضّح النقش (المرقم **10**) بجلاء، على الرغم من انه يعدّ أحد النصوص القليلة الموجودة على القبور[5].

---

(1) انظر: أدناه ص 133-139 .

(2) تم اعطاء ملخص المناظرة عند نعمة 2003 ب ص 248 - 253

(3) جُمِعتِ النقوش من داخل القبور عند: نعمة 2003 ب. وبالنسبة إلى مناظرات كوليك كويسكي، انظر: كوليك كويسكي 1975 - 1976. إنّ تسمية القبر ومالكه تأتي من باب السبق. انظر: ميلك quellen-1976 ، 54 ، 4 : IGLS 21 ص222 - 224.

(4) نعمة 2003ب، ص255-252. تبدأ نعمة من اقتراح (خيري) الذي عدّ موقع الحجر غير آمن على حدود السيطرة النبطية، ويتطلب حفر هذه المواد القانونية على الحجر. «خيري 1980، ص165»، وجلبت نعمة التنبّه إلى عدد من النقوش في الحجر، وينصّ السجل على أنّ الأفراد لهم الحق في ملكية المكان. انظر: «في الأسفل، ص142»، وتقترح إدارة محليّة أقلّ فاعلية من تلك الموجودة في البتراء أثّرت اسم المالك والممتلكات بهذه الطريقة.

(5) يجب أنْ نضع في الحسبان أنّ نصوص القبور في الحجر تعدّ وثائق قانونية يقصد منها الجمهور العام على الرغم من أنها ترتبط بأنصاب خاصة، مع بعض الاستثناء المتصل بالملكية الخاصة في التبراء، وتعدّ القبور التركمانية الواجهة الوحيدة التي تحمل نصاً نبطياً طويلاً (الرقم 9 في الأسفل) يميّزها من قبور أخرى في البتراء، لكن لا تُسمّي المالك. وطالما إنّ القبر مسجّل بوصفه مقدساً ومخصصاً لـ(ذو الشرى) فقد اقترح أنّ البناء من ملكية معبد (ذو الشرى) في البتراء. «هيلي 1993،

واليوم تتراصف القبور شامخة مع جوانب التلّ حول مركز المدينة، لكن كشفت التقيبات أنّ الأزمنة الغابرة ربما شكّلت جزءًا من مُجَمّعٍ بناءٍ واسعٍ ذي وظائف عدّة. وتقع الأبنية في وادي فراسة الشرقي ضمن هذا الترتيب، الذي كان موضوع دراسة مستفيضة. وضع خارطة هذه المنطقة (دج تركش دنك مال شولس كماندو) (Deutsch-türkische Denkmalschutz- Kommando) وتمت أرْخَنَتُها وتطويرها اعتماداً على سلسلة متواصلة من الاكتشافات التي قادها ستيفن شميد (الشكل رقم 29)[1]، وترتبط الغرف الصخرية وقبر الجندي وقاعات الجلوس والطعام المقابلة، ترتبط بفناء يتضمّن أعمدة تُحيط بعدد من الغرف. وقد بُنِيَ المُجَمّعُ كلُّه في الربع الثاني أو الثالث من القرن الأول الميلادي. وأكدتِ التنقيبات عادة على أوجهِ تشابهٍ عُثِرَ عليها هنا مع العمارة الفاخرة للمنازل والقصور في العالم الروماني والإغريقي، وعلى الرغم من أنّ وظائف عددٍ من الغرف المبنية لا يمكن تأكيدها بسهولة، لكن تحتمل أنّها مجهّزة بباحة للسكن، أو على أقلّ تقدير يستعملها الأحياء، كما هو موضح بـقاعات الاستقبال والجلوس والطعام[2].

بدأت التحقيقات في مُجَمّعات أخرى تجهّزنا بفكرة أفضل حول مكوناتها واستعمالها. وفي الوقت الحاضر، يمكن أنْ نؤكّد أنّ الأسرة ستكون قادرة على التجمّع والقيام بطقوس معينة، أو ولائم على شرف أحد أقاربهم لحضور مراسيم أحد الأقارب المتوفى. وتؤكد قاعات الاستقبال العديدة والمرتبطة بالقبور في كلّ أنحاء البتراء ذلك، وتشهد بأنّ هذه الممارسة كانت شائعة.

ص239».

ومن الممكن أنّ بعض القبور الأكبر من ذلك لها سمة عامة، وربما كانت مرتعاً للملوك المتوفين والطقوس العامة التي تؤبّنهم، وقد لحظنا آنفاً أنّ الدير كان يُرى ضمن هذه النظرة (ص66-62)، إلاّ أنّ خزنة ربما تكون أفضل مثالاً لذلك. ولا يوجد أيّ نقش يربط ذلك مع العائلة المالكة، لكن حجمه وموقعه البارز أدّى إلى عدد من الافتراضات منها: أنّه قبر ملك؛ إمّا عبادة الثالث، أو اريتاس الرابع. وكشفت التنقيبات الحديثة في مقدمة الواجهة النقاب عن فناء يتضمّن مذبحاً صغيراً ودليلاً آخر لممارسات طقوسية. «فراجات ونوافلة 2005». وتعود مثل هذه القبور التي تتمتع بأهمية لعموم السكان إلى عوائل فردية، ولابدّ من أن تكون استثناءً أكثر من أن تكون قاعدة.

(1) يمكن أنْ نجد تقارير التنقيبات المختصرة وبالجغرافية، مشروع وادي فراسة الدولي على موقعهم الإلكتروني: http://www.auac.ch/iwfp/index.html

(2) نوقشت عند شميت 2001 ب، ص182 - 188. استنتج أنّ مكان الموتى مرتبط بقواعد للاجتماعات وفي الخلفية تظهر - بصورة وقتية - أماكن المعيشة.

قدّمت داكيار كوهن تحليلاً للدور الذي يؤديه إحياء ذكرى الموتى في مجتمع البتراء[1]، وتمّ كشف وجود الأموات في البتراء ليس في القبور البارزة فحسب، وإنّما أيضا بمئات من نُصُب nps التي ترتصف الوديان. وفي الحقيقة تعدّ هذه أنصابًا هرميةً ضيقةً، فضلا عن أنّ مجمّع التماثيل يمكن ملاحظته في الواجهة الصخرية أو يتمّ نحته ليبرز إلى الخارج. ويمكن حفره منفردا، أو على شكل مجموعات تصاحبها عادة نقوش تسمّي الشخص المتوفى، فضلا عن مسألة التأبين[2]، وتصاحبه أحيانًا بعض القواعد للمتعبّدين، ولاسيما فيما يتعلق بأواني الهبات. والشيء ذاته صحيح بالنسبة إلى عدد من قبور البتراء. وعلى الرغم من عددها الكبير في كل المواقع، لم تلقَ التنبّه الكافي الذي لقيتهُ واجهات القبور. وبكلّ جلاء، تتطلب طقوس الاستذكار سكب نوع من السوائل يقوم به أقارب المتوفى، وعندما يحتفلون بذكرى المتوفى فإنهم يقومون بمنحهم مكانة في المجتمع، وكان لهذا الاحتفاء أثره الاجتماعي البارز في البتراء. وفي الحقيقة، تختار كوهن تحليل البتراء وبلاد الأنباط لكونها مادة جيدة للمقارنة مع العهد القديم[3]، والأهمّ بالنسبة لنا أنّ كوهن تلفتِ الانتباه إلى طريقتين يمكن بوساطتها استحضار الآلهة في هذه العملية.

تعدّ حماية الأموات الوظيفة الأولى والأكثر وضوحاً للآلهة، ولاسيما في الحِجر، ذلك أنّ الإله كان يُطلب منه في نقوش القبور حماية الموتى، ومعاقبة أيّ شخص ربّما يُسيء معاملتهم[4]. وفي البتراء ـ على الرغم من أنّ (ذو الشرى) يؤدي دوراً مهمّا في المحافظة على قبر التركمانية (**رقم 9 في الأسفل**)ـ، لكنّ هذا الدور ليس بدرجة كافية من الوضوح[5]. ويكشف لنا ربط مجمّع التماثيل مع القبور عملية مماثلة، أفضل مثال

---

(1) 2005 Kühn.

(2) المرجع نفسه. ص 238، 29 من 168 (16٪) الأنصاب تحسب في البتراء ويرافقها نص.

(3) المرجع نفسه ص 31: «اختيار الثقافة النبطية ينشأ أساسا من حقيقة أن الأنباط كانوا القتلى في كل مكان، كما هو الحال في العاصمة البتراء وذلك واضح على وجه الخصوص لأي زائر في كل منعطف».

(4) انظر أدناه ص 133 - 139.

(5) على الرغم من وجود ملاحظة لنصوص عديدة بصيغة «الكي نتذكر x قبل d»، حيث أن (d) هو اسم الإله (الأرقام 11و12 و13 و14 و20). إنّ ربط نصوص مماثلة مع (nps) والأنصاب ربّما تفترض أنّ يُقصد بها أحيانًا تأبين الموتى والأحياء. «كوهن 2005، ص250 - 252».

لها ما يُسمى بالمُجَمّع الثلاثي لـ (ذو الشرى) في أسفل جبل المسرح (D514)[1]، ويتضمن عدداً من القبور في الأرضية بها في ذلك ثلاثة جنباً إلى جنب مقابل الجدار الخلفي. ونلحظ على رأس كلّ قبر حُفَراً مستطيلة لمجمّع التماثيل ضمن كوّة (الشكل 30). وهناك غرفة أصغر بالقرب من ذلك تتضمن ترتيباً مماثلاً، يُقصد به وضع الأموات تحت حماية الإله، وهذا ما يمثله مجمّع التماثيل. ويعدّ الربط بـ (ذو الشرى) تقليداً. وتعدّ كوهن أنّ (ذو الشرى) المرشح الأوفر حظاً للقيام بهذا الدور، وربّما أدّت دور حماية أسرة الآلهة (Familienschutzgottheiten) الدور ذاته، وكان يقدم العناية للموتى أيضًا بقدر ما يتعلق الأمر بالعائلة[2].

وتقترح كوهن الوظيفة المحتملة الثانية للآلهة في هذا المجال، علاقات مختلفة مع الأموات تخص سلسلة الأنصاب حول قاعة الاستقبال والجلوس والطعام (*Aṣlaḥ*)، وذلك في باب السيق (انظر النص رقم 1 في الاسفل)[3]. وكشفت التنقيبات الحديثة عن وجود سمة بناء معينة في هذا المجمّع، إلاّ أنّ تفسير ذلك لا يزال في مراحله الأولية[4]. وتتمثل النقطة المحورية في المجمّع في سلسلة صغيرة محفورة مع عدد من الكوّات والغرف (الشكل رقم 31)[5]، ويوجد عدد من الصهاريج والكوّات والأعمدة والقبور في المنطقة المحيطة. ولحظ دالمان الدليل على وجود عدد كبير من المدافن والسمة المميزة للأماكن المقدّسة[6]. وفضّل ميركلن أن يرى وجهين للأماكن المقدّسة من خلال الاحتفاظ بالوجهين الخاصين بالنقوش (رقم 1 في الأسفل)، وتتمثل وظيفة المكان في الواقع كمدفن أُضيفت له باحة للعبادة فيها بعد[7]. وبغضّ النظر عن الكيفية التي تطور فيها هذا المجمّع يتضح استعمال

---

(1) انظر أيضاً Dalman 1912 ص 32 - 33؛ Horsfield 1938 ص 108 - 111؛ كوهن 2005 ص 68 - 69.

(2) كوهن 2005 ص 64 - 65.

(3) المرجع نفسه. ص 70 - 73.

(4) جروجر و وينتغ 2010.

(5) لوصف اماكن الجلوس والطعام الرئيسة وتفسير نصبها الدينية انظر: وينتغ 2003 ص 151-153.

(6) Dalman 1908 p. 107: «Grabkammern (Nr. 24, 26 Br.) und eine auffallend große Zahl von Senkgräbern in dieser Gegend beweisen den sepulkralen Charakter des Heiligtums.»

(7) ميركلين 1995 ص 110.

العناصر الجنائزية والعبادية، ما يقويّ احتمال وجود بينهما؛ لذلك تستنتج كوهن:

أنّ الأموات سوف يشاركون هنا في الولائم على شرف (ذو الشرى) والملك[1].

ويبدو إذن من الممكن أن يكون لدينا دليل لشيء أكثر من إحياء ذكرى الموتى في البتراء وهو رعايتهم للأحياء، إذ نجد أنّ الآلهة يشاركون بالتأكيد في رعاية الموتى، وأيضاً يبدو أن الموتى ربما شاركوا في رعاية الآلهة. وتم ترتيب الأنصاب الدينية والعبادية بطريقة تدلّ على ارتباط مباشر مع القبور ومع المواقع الجنائزية الأخرى. لا جَرَمَ أنّ هذا يعكس لنا التفاعل الموجود بين هذه الجوانب الثلاثة، ما يُمكّننا القول بثقة أكبر أنّ هذه الأمور كانت في المقام الأول تتعلق بمسائل عائلية، وسنرى فيما بعد أهمية التفسيرات الشخصية أو العائلية للجانب الديني الذي أُكتشفَ في أنصاب البتراء الدينية.

مجمّع التماثيل:

لحظنا أنّ مجمع التماثيل يشكّل جزءًا من كلّ أنواع النُصُب التذكارية في البتراء[2]، ويتخذ أشكالاً وسياقاتٍ ومجاميعَ في كلّ جزء من المدينة، كانت محور دراسات عامة تبغي معرفة هويات الشخصيات الإلهية الخاصة، وأشكالهم المناسبة. ويعمل هذا المنهج الخاص بالتحليل على تبسيط المادة، لذا سنركز في تفسير آلهة البتراء عن طريق تنوّع الأشكال والعنصر الفردي القويّ الذي يتم اكتشافه[3].

ويمكن أنْ يُقال الشيء ذاته عن سياقاتها، ففي الوقت الذي تظهر معظم مجمّعات التماثيل على شكل مجموعات، يمكن أنّ نجد قسماً منها في مواقع منعزلة تماماً مع أو من دون نُصُب عبادية أخرى. وإنّ أفضل مثال هو الشقوق الضيقة في الجبال التي تقع إلى جنوب معبد عُبادة (**الشكل رقم 32**)[4]، إذ يوجد سلّمانِ ضيقان جداً يؤدّيان إلى مستويين اثنين في الداخل. نلحظ في الأول كوّة فارغة وضيّقة محفورة مع ما يمكن

(1) كوهن 2005 ص 73.

(2) للدراسات العامة لمجمع الآلهة في البتراء انظر: وينتغ 2001 أ و 2008، وافنر 2000-1999، باتريك 1990 وميركلن ووينتغ 1998 ب.

(3) الباس 2010 ص 109 - 112.

(4) يمكن ملاحظة ذلك في خارطة نعمة 2002، ص 244، وبحسب معلوماتي لم توصف في أي مكان آخر.

أنْ يكون حوضاً كبيراً وقناة في الأسفل، والأكثر من ذلك وعلى المستوى الثاني نلحظ زوجاً صغيراً من مجمعات التماثيل المحفورة من دون أية كوّة. ومثلما تمّت مناقشة ذلك آنفاً، يعدّ الماء عنصراً مهماً هنا ويبدو أنّه موجود طوال أيام السنة. ويحول سياق مجمّع التماثيل دون وصفنا للمكان بوصفه مقدساً. وتوجد أنصاب أخرى مجاورة، إلاّ أنّ عدداً قليلاً من الناس يمكن أنْ يرتادوا الباحة في أي وقت من الأوقات. ومثلما هي الحال مع معبد عُبادة، من الأفضل تفسير هذا النوع من الترتيب بأنّه نصب عائلي، لكن لمجموعة أصغر. ويعدّ وضع ترتيبات صغيرة وعدّة للأنصاب في كلّ أجزاء الموقع أمراً قياسياً يهدف إلى ملاءمة عدد قليل جداً من المتعبدين. ويمكن وصف ذلك بصورة أفضل أنّه يمثّل الطبقة العائلية للعبادة في البتراء. وتوضح لنا هذه الظاهرة تنوّعَ مجمّعِ التماثيل في البتراء. ومثلما لحظتْ (نعمة) حتى عندما تكون على شكل مجموعات كبِيرة فإنّ كلّ إهداء يوجّه إلى من يتمُّ اختياره[1]، وهذه ليست سوى مبادرات فردية وتفسيرات شخصية للآلهة.

التماثيل:

شكّلت التماثيل دائماً موضوعاً للدراسات الخاصة بالديانة في البتراء وبلاد الأنباط. ويعزى ذلك جزئياً إلى وجود أعداد كبيرة من الأنصاب الصخرية، وجزئياً إلى أنّ أشكالها المجسَّمة لا تتلاءم مع إطار المشهد الهندسي ومنظر العبادة المتأيقن في البتراء. وحاول الباحثون دراسة ذلك أو استبعادها في بعض الأحيان إنْ لم تكنْ نبطية، لكنها ربّما كانت نتيجة للتقاليد الدينية النبطية[2]، وأعطت الأعمال الحديثة جدّاً مكانة مناسبة للتماثيل في البحث مع مجال واسع جدّاً لأنواع مجسّمة وأنواع أخرى تتضمّن أشكالَ حيواناتٍ تمّت فهرستها في البتراء[3]، إلّا أنّه من الصعوبة بمكان تحديد كرونولوجيا هذه المواد بسبب الحاجة إلى معلومات آثارية سياقية. وعلى كلّ حال، من الممكن ربطها مع لُقَى أخرى، وهكذا يتّضح أنّها من نتاج الفترة

(1) نعمة 1997 ص 1037 و 1047.

(2) انظر على سبيل المثال، باتريك 1990 ص 113 حيث يدعي أن التماثيل كانت تستخدم من قبل أولئك الذين «لم يلتزموا بشكل صارم لتقاليد الصحراء». يقلل Mettinger كذلك من أهمية التماثيل، بحجة أنها ليست سوى « شبه موضوع » لعبادة (Mettinger 1995 ص 27).

(3) انظر بشكل خاص الخوري 2002 و Tuttle 2009، ولكن لاحظ أيضاً Parlasca 1990.

النبطية وفترة طويلة بعد ذلك[1]، والأكثر من ذلك أوضح التحليل الأسلوبي أنّ هذه بدورها طوّرت نمطاً محليّاً مميزاً يتّسم بسماتٍ وصفيةٍ خاصةٍ على الرغم من أنّها مزدوجة مع الأيقونية المميزة من العالَمَين الروماني والإغريقي[2]. ولا يوجد ثمّة سبب لفصل هذه عن الأمور الدينية الأخرى الموجودة في البتراء، ويمكن رؤيتها أنّها تشكّل تقليداً دينياً نبطيًّا، كما هي الحال مع أيّة أنصاب أخرى في البتراء.

وتتصف التماثيل بتنوّع كبير في الاستعمالات، وفي الحقيقة يرتبط معظمها بالعالم الديني، وقد أنتجت صوراً منقولة من الآلهة، وأُعطيت كإهداءات أُستُعْملت لعبادة خاصة تمّ الاحتفاظ بها، وأُستُعْملت أيضًا في السحر وفي الطقوس الجنائزية والقيام بوظائف عدّة أخرى. ويناقش (تيوتل) هذه ضمن سياق الأمثلة النبطية ويحاول تحديد وظائف معيّنة لنماذج خاصة[3]. ويبدو جلياً أنّ بعض تماثيل البتراء كان يُقْصَد منها أنْ تمثل الآلهة، وأفضلُ مثالٍ على ذلك التماثيل الأنثوية المتوّجة والجالسة التي وصفها الباحثون عادة بأنّها (*Isis*)[4] أحيانا ترتدي الملابس وغطاء الرأس، ووُضع التمثال المتوّج بصورة متوازية مع التمثال في وادي الصياغ الذي شُخّصَ بصورة خاصة بأنّه (*Isis*) **(الرقم 2 في الأسفل الشكل 33)**. وبعدُ فإنّنا نجد متوازيات البتراء الايقونية لا تقدّم معلومات كثيرة، مثلما لحظنا وإنّما أصبح من الصعب جداً أنْ نعزو الهويّات إلى التماثيل. والأوضح أنّها لا تعطينا إلاّ رؤية نادرة للعبادة الشخصية[5]. فقد وضعت د. لمياء الخوري أيضا قائمة لمعاثر ومواقع مختلفة عُثِرَ

---

(1) الخوري 2002 ص 35 - 40؛ تاتل 2009 ص 233 - 240.

(2) الخوري 2002 ص47: «عموماً، يُعدّ الطين المفخور للتماثيل في البتراء دليلا على ترابط حضاري واسع بين الأنباط والإغريق ومصر وبارثيا وجنوب الجزيرة العربية، فضلا عن أنّه دليل على السمة الشخصية الحقيقية للحِرَفيينَ الأنباط، التي يمكن تشخيصها بسهولة من طابعها الفريد وشكلها الذي يمكن وصفه أنّه طراز فنيّ محليّ».

(3) تاتل 2009 ص 243 - 314.

(4) انظر الخوري 2002 ص 11-9 و tuttle 2009 ص 147 - 148 وص. 160 - 161. كانت د. لمياء الخوري حريصةً على تشخيص معظم التماثيل الأنثوية المتوجّة مثل ايزيس، إلاّ أنّ تاتل كان أكثر حذراً وتمسك بتشخيص الآلهة ما لم يكن هناك عناصر ايقونية خاصة.

(5) e.g. tuttle 2009 ص 256: «إنّ للتماثيل وظيفة في مجال الاستعمال الشخصي أكثر من الاستعمال المتعلّق بالمدينة، وبهذا الشأن فإنّ هذه المواد البلاستيكية فريدة في السجل الآثاري لبلاد الأنباط».

عليها في هذه المدينة، يبدو معظمها أنّها متأصّلة في السياق الداخلي[1]، خلافاً لمعظم الأنصاب العبادية في البتراء التي لم يُقْصَد منها أنّها تُسْتَعمل لعبادة جماعية، وإنّما كان لها أهمية شخصية بالدرجة الأولى، في حين أنّ الأنصاب التي شُرحت آنفاً لها علاقة بالطبقة العائلية للعبادة في البتراء، وهكذا تؤدّي التماثيل بنا إلى مجال أصغر وتكشف لنا عن تطبيقات ومعتقدات خاصة بالأفراد.

استنتاجات:

قبل التوصل إلى استنتاج، من المهم أن نكرّر ثلاث نقاط تتعلق بالمسح العام للحياة الدينية في البتراء، **أولاً**: على الرغم من وجود كمّ كبير من الأنصاب الصخرية التي تسمح لنا بالولوج في سياق العبادة، إلاّ أنّ الحاجة إلى النقوش تجعلها أحيانا غامضة بصورة مخيبة للآمال. ويمكننا أيضا إعادة هيكلة حجم المجموعات التي أُستعملت أماكنَ مقدسةً عديدة في البتراء بثقة كبيرة، ووضع مقترحات تتماشى مع ما نُظِّمَ من تصاميم، لكن لا توجد إلاّ معلومات قليلة حول الكيفية التي كانت تُستعمل فيها. وينبغي التنبّه إلى الصيغ الدقيقة للطقوس والكادر العبادي المشارك والاحتفالات الخاصة التي كانوا يقيمونها، والآلهة المبجّلة وجوانب أخرى من العبادة التي نرتئي فحصها.

ثانياً: يجب التركيز في حقيقة أنّه لم يتمّ وصف إلاّ جزء قليل من الأنصاب الدينية في البتراء؛ لذلك يجب أنْ تعطي انطباعاً للأنواع المألوفة جدّاً من الأماكن المقدّسة والأنصاب التي عُثِرَ عليها في المدينة، وثمة اختلافات عدّة مثلما هناك أوجه تشابه مع هذه الأصناف. وفي البتراءِ وضعت كلّ مكان مقدس بصورة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالظروف الطبوغرافية، ضمن سياق فريد من نوعه مع مجموعة فريدة من الآثار، إلاّ أنّ لهذا أثر في التجربة الدينية.

أما ثالثاً: فقد تمّ تصنيف الباحة المقدّسة إلى ثلاثة أنواع مختلفة مع أمثلة، وأنواع فرعية لكلّ منها، وينبغي علينا أن نتصوّر هذا التقسيم أنّه ثابت أو حصريّ، وهو في الحقيقة إطار عمل واسع يمكن أنْ يضمّ معظم أنصاب البتراء. وعندما تكون لدينا نظرة مفصّلة كما نرى ذلك في السهل وراء الدير، فإنّ ذلك يمكن أنْ يقدّم

(1) انظر القائمة في الخوري 2002 ص 91 - 101.

لنا توضيحاتٍ متناقضة حول الطريقة التي أُستعملت بها، فضلا عن عدم ملاءمة الدليل، لذلك يجب أنْ يعكس لنا الوظيفة المتعددة للباحات المقدّسة في البتراء بأنّها لابُدّ من استعمالها بطرائق مختلفة من مجاميع مختلفة، ولابُدّ من أن نشير إلى أنّ تصنيفها بالطريقة المذكورة أعلاه لا يبسّط لنا المواقف المعقدة.

وعلى كلّ حال، تظهر بعض الملامح الملائمة التي تستحق مزيداً من التعليق، أولا: ظهر دور الماء في الممارسات الدينية والمعتقدات الدينية في كلّ زوايا الموقع، لذلك عنيت بلاد الأنباط بمصادر المياه حول البتراء بشكل لافت للنظر[1]، ويمكن ملاحظة وضع الأنصبة الدينية قرب مصادر المياه وقنواتها، وكذلك الصهاريج ويبدو واضحاً وجود رغبة في وضع خزانات الماء وتجهيز الماء تحت حماية الآلهة[2]. وربّما يعكس ترتيب أماكن مقدسة معينة (في قطر الدير في أعلاه) قرب مصادر المياه رغبة مماثلة. وعلى كلّ حال، يجعل توافر الأحواض ضمن الأماكن المقدّسة الأمرَ أوضح في أنّ الماء يمكن أنْ يقوم بوظائف مقدّسة في بلاد الأنباط، وهذا بصورة جزئية يوضّح لنا سبب وضعها قرب من مصادر تجهيز المياه. ولابُدّ أنْ نلحظَ أيضًا أمثلة عدّة بعيدة عن الماء، ولا يوجد أيّ تأشير منظّم للماء مع المواقع الدينية. وفي الحقيقية، لا توجد أية إشارة إلى ربط الماء في البتراء ومجمع البُرك في مركز المدينة مع أيّ نصب من الأنصاب الدينية. ولا يمكن نكران حقيقة أنّ الماء (مقدس) بالنسبة للأنباط.

وأخيرا وعلى الرغم من التقييدات التي لحظناها في أعلاه سوف نرى أنّ آثار البتراء تسمح لنا برؤية أعمق للأنماط الاجتماعية للعبادة أكثر من أيّ مكان آخر في بلاد الأنباط، فضلا عن أنّ سائر الأنصاب يكشف النقاب عن الممارسات الدينية لعدد من المجاميع الاجتماعية المختلفة والمعابد العامة الكبيرة في مركز المدينة إلى مجمّع التماثيل المنعزلة والمرتفعة في الجبال المحيطة. ولا يمكننا ملاحظة مثل هذا الأنموذج الشامل في أيّ مكان آخر في بلاد الأنباط ماعدا وجود بعضها في الحِجر. ومن ناحية أخرى، يعدّ دليلنا محدوداً بالأماكن المقدّسة التذكارية والمعابد، إلاّ أنّ

(1) انظر:

Gunsam 1989; al-Muheisen and Tarrier 2001-2002; Ruben 2003; Ortloff 2005; Oleson 2007; Bellwand 2007; Dentzer 2008; Schmid 2008a.

(2) انظر مثلا: تحليل الأنصاب الدينية على طول السيق وربطهم بتجهيز المياه، هناك قناتان تجريان على طول الممر كلّ واحدة على سورٍ تنقل الماء من عين وادي موسى إلى مركز المدينة.

هذه تشكّل جزءًا من الصورة في البتراء. إنّ استعمال سكانها لما يُحيط بهم لتقديم الأدوات والعدد للطقوس وترك بصمة ثابتة لديانتهم وورعهم لأمر مُهمّ يسمح لنا برؤية ثاقبة للمعتقدات والممارسات الدينية لمجاميع اجتماعية محددة وصغيرة. وعلى هذا الصعيد، يتصدّر التنوّع بين الأنصاب في البتراء المشهد ويكشف لنا عن كثرة التفسيرات المختلفة لسكان المدينة. فلو لم تبقَ سوى المعابد لأصبحَ هذا الجانب من الحياة الدينية للمدينة مخفياً، لكن يكشف لنا هذا مقدار ما فُقِدَ من أماكن أخرى من بلاد الأنباط.

ملحق: فهرس النقوش

لا يعدّ هذا فهرساً شاملاً للنصوص البتراء، وإنّما يتضمّن فقط تلك التي يمكن أنْ تساعدنا على تكوين صورة للأنماط والمعتقدات الدينية في المدينة[1]، على الرغم من أنّ موضوعنا يتمحور في الفترة النبطية لكن من الضروريّ بمكان أنْ نضمّ بعض النصوص من فترة لاحقة طالما أنّها وثيقة الصلة بالفترة السابقة. وستكون النصوص المقدمة ضمن الترتيب الكرونولوجي كلما استطعنا إلى ذلك سبيلا للتأكيد عليها[2]. وإنّ كلّ نصّ يسبقه مقدمة قصيرة وببلوغرافيا ويتبع ذلك بتعليق للنقاط الأكثر ملائمة:

-1-

96 قبل الميلاد أو 62 قبل الميلاد منقوشة بدقّة في مركز قِمّة السور الخلفي في اصلاح الغرفة الرومانية (Triclinium) في باب السيق. وتمّ الاحتفاظ بهذا النص؛ لذلك نجد قضايا قليلة للقراءة. أما بالنسبة للكوّة فقد حُفرت أسفل ذلك قريباً من مستوى الأرض، أما المقاعد فكانت حول الأسوار وتكشف لنا عن وظيفة الغرفة.[3]

1. *'ln ṣryḥy' wgb' zy 'bd 'ṣlḥ br 'ṣlḥ*
2. *dnh ṣryḥ' dy 'bd 'ṣlḥ br 'ṣlḥ*
3. *ldwšr' 'lh mnbtw 'l ḥyy 'bdt mlk*
4. *nbṭw br ḥrtt mlk nbṭw šnt I*

---

(1) *The Corpus Inscriptionum Semiticarum* (بالنسبة للبتراء pt. 2 tom. 1) يقدم لنا محاولة شاملة لجمع النصوص النبطية في البتراء عبر تنقيبات القرن العشرين، لكن هناك نصوص أخرى أضيفت؛ لذلك فنحن نحتاج إلى فهرس جديد.

(2) ينبغي أن نلحظ أنّ فهرسة النصوص الإغريقية بعد النصوص النبطية تستند فقط إلى لغتهم وليس بالضرورة إلى الكرونولوجيا. وربما يرجع النص النبطي - الإغريقي ثنائي اللغة من باب السيق إلى عهد ماليكوس الثاني (70-40 ميلادية). ويعرض لنا أنّ اللغة الإغريقية كانت مستعملة في المدينة إبّان الفترة النبطية. «ميلك 1976، ص143 - 152، كيلن Quellen ص222 - 224، IGLS XXI: IV 54». واستمر استعمال النبطية إلى الفترة الرومانية مثلما يوضح لنا اثنان من النصوص، الأول: يمكن أنْ يرجع تاريخه إلى السنة السادسة للمقاطعة (111/ 112 ميلادية، سافيناك 1906 ص594)، والآخر إلى السنة الحادية والعشرين من (ايبرجي 126/ 127 ميلادية، الرقم 20 واحد، 5 - 6 في أدناه).

(3) Dalman 1912 no. 90; RES 1432; Cantineau 1932 p. 2-3; Dijkstra 1995 p. 50-53; Yardeni 2000 A 306, B [99]; Quellen p. 219-220;Healey 2009 no.2.

هذه هي الغرف والمخازن التي بناها (*ʼṣlḥ* ابن *ʼṣlḥ*)، وهذه الغرفة التي بناها لـ(*ṣlḥ* ابن *ṣlḥ*) لـ (ذو الشرى)، وهو إله (*mnbtw*) لحياة عُبادَة ملك الأنباط وابن الحارث (*Ḥaretat*) ملك الأنباط السنة الأولى.

1: (*ṣryḥyʼ*) وهي الغرف: غرفة صخرية على كلّ جانب من جوانب قاعة الاستقبال والجلوس والطعام، قربها عدد من الكوّات. أعلاه لمزيد من التفاصيل انظر: ص 82.

1-2: يمكن أنْ يكون السطر الأول من النقوش سابقاً للبقية، ويستعمل (zy) للاسم الموصول، الذي يعتقد أنّه قبل (dy) من 2 .1 (انظر كانتينو **1932**، ص**3**) .

3: *mnbtw* الاسم الشخصي يمكن أنْ يكون أيضا (*mnktw*) (سافيناك **1913** ص**441**, الرقم **1** وستاركي **1956** ص**523** ، رقم **3**) . إنّ غياب (k) الوسطية من بقية النصّ تجعلها مشكلة يصعب حلّها، وأنّ اقتراح ميلك (في ستاركي **1956**) لـ (*mlktw*) ليس محتملاً. فضلا عن أنّ (l)، و(n) يمكن تميزهما بكل وضوح في مكان آخر. (*ʻbdt mlk nbṭw*) يمكن أنْ تشير إلى عُبادَة الأول أو الثاني طالما أنّ كلاهما تابعا الحارث، وعندئذ يكون الاختلاف في التاريخ، وتميل المناقشات إلى الملك الأول (فيما وجونز **1990** ص**244**).

-2-

25 /26 قبل الميلاد منقوشة على كلّ جانب من الكوّة التي تتضمن صورة الإلهة جالسة، التي يمكن نقشها أنْ يشخّص بـ (Isis)، وثمة ثلاثة كوّات أخرى رُتِّبت بجانب ذلك، لكن على سلسلة صخور ضيّقة ومرتفعة على الجانب الشمالي من وادي الصياغ قبل أن تنفتح على مركز المدينة (**الشكل 33**)، وثمة سَهْلٌ أوسع تحت ذلك منقوش بموضع عِبادي، ربّما كان يُستعمل لمجاميع أكبر من المتعبدين (ميركلن وويننغ **1998 A** و**2001**)، وقد رُتِّب النصّ على جانبي الكوّة مثل ما هو موضح في أدناه[1].

1....] ʼlhtʼ	*bḥd bʼyr*
2. dʼ ʼsy	*bšnt*

(1) Milik and Starcky 1975 pp. 120–124; Donner 1995 p. 12; Merklein and Wenning 1998a pp. 167–168; Healey 2001 p. 138; Quellen pp. 256–257.

3. dy ʿbdw bny br	*ḥmš*
4. h[...]qywmʾ	*l] ʿbdt*
5. w[...	*mlk*

أما الإلهة m التي هي في الواقع (Isis) ابنة (*br*) لـ (*qywmʾ*)... تم عملها في الأول من أيار من السنة الخامسة من عُبادَة الملك:

:1 إنّ الشخصيات الثلاث الأولى غير مؤكدة، أما التركيب الأكثر احتمالاً فهو(*dnh ʾlhtʾ*)، وهذه هي الإلهة (Isis)، بحسب ما تبدأ عدد من النصوص باسم الإشارة.

:2 (*ʾsy*): وهي صيغة لاسم إلهي يوازي الآرامية، إلاّ أنّه ليس في بلاد الأنباط (**انظر هيلي 2001 ص138**)، وربّما تظهر (Isis) في النص الإغريقي من مدراس، إلاّ أنّ إعادة الترميمات يُشَكك فيها وتثير كثيرا من الجدل. (**IGLS XXI: IV 31**).

:3-2 *bšnt ḥmš [l]ʿbdt mlk*، السنة الخامسة من عُبادَة الملك، وتعدّ الصيغة التاريخية غير واضحة، فضلا عن أنّ هناك ثلاثة ملوك يحملون اسم عُبادَة، فقد حَكَمَ عُبادَة الثاني مدة أقلّ من خمس سنوات؛ لذلك يمكن حسم ذلك، إذ يشير ميلك وستاركي إلى سمات تتفق مع الملك اللاحق (ص121)، وهذا في الحقيقة يتفق كثيراً مع التاريخ من البتراء عندما بدأ بالظهور.

:5-4 أعاد ميلك وستاركي الأسماء الشخصية (*bny brhbl br qymwʾ w...br tymʾ*)، إلاّ أنّ ميركلن ووينّغ لم يتبعا ذلك كثيراً.

-3-

في 3 /2 ميلادية وُجدت في سياق ثانوي في تنقيبات كنيسة البتراء، ويقع النصّ في عدد من المقاطع التي يمكن أنْ تتلاءم فيما بينها لتنتج لنا القراءة التالية[1]:

1....]ʾ dy ʿbd ḥlpʾlʾ [br...

2. wʾlw [t]yṭrʾ ldwšr[ʾ w...

3. [by]rḥ ṭ[b]t bšnt ʿšrwḥdh

4. lḥrtt mlk nbṭw rḥm ʿmh

... وإن (hlpʾl) ابن... قد عمل، وهذا مسرح لـ(ذو الشرى)... في شهر (طيبت)

(1) Bowersock and Jones in Fiema et al. 2001 p. 346-349.

في السنة الحادية عشرة من الحارث (Haretat) ملك الأنباط الذي يحبُّ شعبه.

:1 إنّ ما قام به هالبالا (Halpeala) مفقود لسوء الحظ، ويقترح جونز (rbt) أيْ الضريح، ويسمح هذا بمحاولة معينة، لكنه لا يوجد عند بورسوك في النصّ. وربما يمكننا القيام بمحاولة مماثلة من الافتراض بـ(byrt) التي عُثِرَ عليها في نصّ من سيا (Sia) التي تسجّل لنا إهداءً إلى معبد بعل شامين، وكذلك يتضمن ذكر (tytr). وهكذا يبدو أنّ (byrt) يشير إلى المعبد الخاص، و(tytr) يشير إلى فناء مربّع مفتوح أمامه. (انظر في الأسفل ص**182**).

:2 *'[t]ytr' ldwšr]* مسرح إلى (ذو الشرى): كان تشخيص هذه البناية في البتراء موضوعاً لمناقشات مستفيضة، ففي النص من سيا (Sia) يبدو ('tytr) أنّه يشير إلى فناء مربّع مفتوح أمام المعبد. ويقترح جونز مقارنة مع تيمينوس (المكان المخصص للآلهة\ Temenos) الموجود في قصر البنت، لكنّنا نرى أنّ الصيغة الحالية يرجع تاريخها بشكل واضح بعد 3/2 ميلادية، ويفضّل كلّ من جوكوويسكي وبازيلان مرجعاً آخر هو المسرح الصغير الذي بُنِيَ داخل المعبد الكبير (**جو كوويسكي وبازيل 2004 ص54-57**)، إلاّ أنّه لم تعطَ متوازيات كافية لإقامة معنى دقيق لـ (tytr)، والحقيقة أنّ هذا النقش تحرّك من موقعه الأصلي؛ لذلك لا يجوز إلحاقه بأيّة بناية.

-4-

15-16 ميلادية وُجدت على حجر وقاعدة صخرية في منطقة وادي موسى، لكن لسوء الحظ ليس في سياقها الأصلي، ففي النصّ اهتمام خاص بالمعلومات ويقدّم لنا شيئاً عن العائلة الملكية النبطية، وأنّ القراءة التالية في الحقيقة إلى هيلي 2009[1]:

1....] dy [...] lb'šmyn 'lh mnkw [... 'l]

2. [ḥyy ḥrtt] mlk nbṭw rḥm 'mh w'l ḥyy šqylt 'ḥth mlkt nbṭ[w]

3. [w'l ḥyy] mnkw w'bdt wrb'l wpṣ'l wš'dt bnyhm w'l ḥyy šqyl[t]

4. ['ntt mnkw] br ḥrtt mlk nbṭw rḥm 'mh w'l ḥyy gmlt mlk[t]

5. [nbṭw w'l ḥy]y hgrw brth wḥrtt brh br hn'ktbs'lw [byrḥ]

6. ['šr]yn w'rb' lḥrtt mlk nbṭw rḥm 'mh

(1) Khairy 1981; Dijkstra 1995 p. 55-57; Quellen p. 274-278; Healey 2009 no. 3.

«... بالنسبة... لبعل شامين إله ماليكو... لحياة الحارث ملك الأنباط الذي يحب شعبه، ولحياة شقيلات (Shaqilat) شقيقته، وهي ملكة الأنباط، ولحياة مالك وعُبادَة وربّ إيل وباسيل وسؤدت أولادهم، ولحياة شقيلات زوجة مالك ابن الحارث ملك الأنباط الذي يحبّ شعبه، ولحياة جميلة أميرة بلاد الأنباط، ولحياة هاجيرو ابنتها، والحارث ابنها وابن هاناك تاب سالو في شهر... من السنة 24 للحارث ملك الأنباط الذي يحبّ شعبه».

:1 *bʿšmyn* يستند إعادة الاسم الإلهي إلى مقترح من ميلك عند (**خيري1981، ص-25 26**). إنّ تهجئة اسم بعل شامين ليست غريبة، فقد وُجدت أيضًا في بلاد الأنباط على نص من بصرى (cis 2 , 176) نيهر (**Niehr 2003، ص263**).

ʾlh mnkw ربّما تشير إلى مالك الأول (30-59 قبل الميلاد). وهو نصّ من وادي رم يربط كلّ من بعل شامين و(ذو الشرى) بملك الأنباط (**سافيناك 1934 رقم 19**)، لكن أبعد من أنْ يكون مألوفاً لـ(ذو الشرى) وحده كي يُوصف أنّه إله الملك. (انظر: ص234-237 وما بعدها).

:5-2 يضع هذا المبحث قائمة لأعضاء الحارث الرابع، أيّ للعاملين في البيت الحارث الرابع الملكي، وأنّ النّسبَ الدقيق يمكن إقامته في عدد من الطرائق المختلفة المعتمدة على إعادة ترميم الفجوات. انظر:(**هيلي لإيجاز هذا الموضوع**):

:6 *[ʾšr]yn wʾrbʾ* يقترح هيلي إعادة بناء (*[šr]ynʾ*) على أساس النص رقم 5 في أدناه، فضلا عن أنّ (*-yn wʾrbʿ*) يمكن أنْ تشير إلى السنة 24-34 أو 44 من فترة حكم الحارث الرابع. وعلى كلّ حال، يذكر لنا النص رقم 5 ولداً إضافي للحارث وهو هاجيرو(Hagiru)، وهكذا يجب أنْ يكون في تاريخ لاحق لهذا النص. وطالما أنّ رقم 5 يرجع تأريخها إلى السنة التاسعة والعشرين من حكم الحارث هناك فقط احتمال 24.

-5-

20/ 21 ميلادية تمّ حفرها بدقّة على جانب من قطعة من الصخر، الذي يبرز من السقف الخاص بمعبد عُبادَة مع وجود قاعة الاستقبال والجلوس والطعام في مُجَمّع منعزل في نهاية وادي نمير (Nmeir) (**الشكل 28، ص103 في أعلاه**).

وتمّ حفظ هذا النصّ فقط في نهاية السطر الأول وبداية الرابع، هناك شيء مفقود لبعض الشخصيات[1]:

1. *dnh ṣlm' dy 'bdt 'lh' dy 'bdw bny ḥnynw br ḥṭyšw br pṭmwn [...]*
2. *dy lwt dwtr' 'lh ḥṭyšw dy bṣhwt pṭmwn 'mhm 'l ḥyy ḥrtt mlk nbṭw rḥm 'm[h wšqyl]*
3. ***t 'ḥth mlkt nbṭw wmlkw w'bdt wrb'l wpṣ'l wš'wdt whgrw bnwhy wḥrtt br h[grw...]***
4. *[... šnt] 29 lḥrtt mlk nbṭw rḥm 'mh bly šlm*

وهذا تمثال عُبادَة الإله الذي (hnynw) ابن (htysw) ابن (ptmwn) مع دو تارا إله (htysw) الموجود في شرفة سلفهم (ptmwn). بالنسبة إلى حياة الحارث ملك الأنباط الذي يحبّ شعبه وشقيلات أخته ملكة الأنباط، ومالك وعُبادَة وربّ ايل وباسيل وسؤدت وهاجيرو أولاده والحارث ابن هاجيرو السنة التاسعة والعشرين الحارث ملك الأنباط الذي يحبّ شعبه. في الحقيقة السلام!

:1 (ṣlm') تمثال/ صورة، لسوء الحظ لا يُوجد لها أيّ أثر. ويناقش وينتغ الصيغ الممكنة التي يمكن أنْ يتخذها هنا، وقد لحظ شكلاً غير معتاد للكوّة المحفورة أسفل النص. (وينتغ 1997 ص187-189)، فضلا عن أنّ (slm) مستعملة في أكثر من كلمة نبطية معروفة لوصف مجمّع التماثيل، واقترح أنّه يمكن أنْ يكون لدينا صورة مجسّمة هنا. ويلحظ هيلي أنّ (slmt) للإله سيا (Sia) مذكورة في نصّ ثنائي اللغة من ذلك الموقع، لكن لسوء الحظ لا تُوجد هناك صورة حيّة له. (هيلي**2001**، ص**156**، وبالنسبة للإله (Sia) انظر في الأسفل(ص221، رقم 76).

('bdt 'lh') لمناقشة الإله عُبادَة، انظر:(ص 192-196)، إذ يظهر مرة أخرى في البتراء في النص رقم 19.

:2 (*dwtr' 'lh*) إله دوتارا، كان موضوعاً لمزيد من الجدل؛ لأنّه عُثِرَ عليه في مكان آخر. انظر: (نعمة حديثا **2005-2006**، ص**215-216**).

(1) CIS II 354; Cantineau 1932 p. 5-6; Dijkstra 1995 p. 57-60; Yardeni 2000 A 313, B [103]; Quellen p. 250-255; Nehmé 2005-2006 p. 214-216; Healey 2009 no. 4.

يسود غموض في قراءة (r) (d) بحيث لا يمكن التمييز بينهما في هذا النص، وهكذا نجد قراءة (dwtr) و(dwtd) هو أمر ممكن. يبدو أنّه تم وضع الاسم على المبدأ نفسه مثل (dwsr)، لكن لا يوجد هنا اسم موقع جغرافي معروف (trtd) من البتراء يمكن أنْ يوضح لنا هذا التركيب. هناك اقتراح يرى أنّ (dwtr) تنوّع لهجيّ لـ (dwsr)، لكن لم يعُثِرَ عليه في مكان آخر. (**كنوف في وينتغ 1997، ص190**). واقترح ميلك أنّ (dwtr) إدغام لـ (dr'tr) (سيد المكان) (**ميلك 1959، ص560 في الرقم 1**). يبدو أنّ نعمة تفضل الرقم 149 ويمكن أنْ تقترح ما هو موازٍ من حوران (*'lt d't 'l'tr*) اللاّت سيدة المكان (**انظر في الأسفل، ص234**): (*ṣhwt*) شرفة تشير إلى نوع من البناء، إلاّ أنّ المعنى الدقيق ليس مؤكداً (*DNWSI* ص964)، ويظهر هذا المصطلح مرة أخرى في الرقم 8 في أدناه، إذ وُضِعَ ضمن قائمةٍ لجزء من مُجَمّع القبر التركماني. ومن المحتمل أنّه يشير هنا إما إلى المُجَمّع كلّه، أو إلى المنطقة المحيطة بمعبد عُبادَة، أو المعبد نفسه. وهكذا يختار ديجيكسترا وهيلي المعبد، في حين أنّ كيلين Quellen يختار بيرغ شو ('Bergeshöhe').

-6-

28/29 ميلادية نقوش على لوح من المرمر الأبيض عُثِرَ عليها في الغرفة بجانب معبد الأُسود المجنّحة في مركز المدينة، إلاّ أنّ الحَجر تعرّض إلى كَسرٍ في الجانب الأيسر، ويعطي معلومات مفصّلة أكثر بشأن إدارة المعبد في بلاد الأنباط[1].

1. *mh dy y't' lh mn ksp wdhb wqrbwn wzwn klh wmn ksp' wnḥ[š'...*
2. *wlkmry' plg' 'ḥrn' 'm 'klt' kdy hwh qdm dnh pytḥlqwn [...*
3. *'lwhy dy 'bd k'yr kl dy 'l' ktyb pypr' mh dy yštkḥ '[lwhy...*
4. *bywm 'rb'h b'b šnt tltyn wšb' lḥrtt mlk nbṭw rḥm 'mh wtw[...*

وفيما إذا أنّ هذه تأتي إليه من الذهب أو الفضة أو من القرابين الخاصة من أو كلّ المؤونة أو من سبائك الفضة أو سبائك البرونز... إلى الكهنة والنصف الثاني مع الطعام كما كانوا في السابق؛ لذلك فأنّهم مقسمون... ضده وماقام به هو خلاف كل

(1) Hammond et al. 1986; Jones 1989; Yardeni 2000 A 312, B [103]; Quellen p. 237-238; Healey 2009 no. 5.

المكتوب أعلاه، وسوف يرد أي شيء يعثر عليه ضده ... في الرابع من آب (AB) السنة 37 من الحارث (Haretat) ملك الأنباط الذيّ يحب شعبه.

1: تبدأ بأحرف (ksp / ksp'، الفضة) تمّ توضيح التحول من المطلق إلى التوكيد من قبل الناشرين بحيث إنّهم انتقلوا من الفضة بصورة عامة إلى سبائك فضة بصورة خاصة. وأما ما ذُكر من (nhs) وهي سبائك برونزية يبدو أنّها تدعم ذلك، وقد قام ملوك الأنباط بسكّ النقود من الفضة والبرونز.

2: سبّبت قراءة هذا السطر صعوبة كبيرة، ولاسيما في ما يتعلق بـ(-kdy-hwh-ktm dnh.)، إذ فضّل جونز كتابة (kryz-hww-qdm-dnh) التي تم تعيينها في حضور هذا الشخص، وذلك بالإشارة إلى موظف كان يضطلع بمسؤولية توزيع السلع في المعبد، وأنّ رسمه للنصّ يظهر واضحاً (hww)، إلاّ أنّ الصورة المطبوعة عند هاموند وآخرين لا يبدو ذلك قطعياً. ويقترح يارديني (-kdy-hwh-qbn dnh) كما كانت بالسابق، أما هيلي فيفضّل تعديل (hwh) إلى (hwy) بحيث جعلها الشخص الثالث في الجمع المؤنث مع (klt) كفاعل في الجملة. إن هاتان الصورتان عند هاموند وآخرين، والرسم لدى جونز لا تظهر حرف (y) بشكل واضح، ولكن حرف (h) هو أمر ممكن عند يارديني.

3: (*k'yr kl dy 'l' ktyb*) مقابل كلّ ما كتب في أعلاه: هي صيغة قانونية مألوفة في الحِجر وفي نصوص القبور في الحِجر (انظر أدناه). ويقترح جونز أنّ هذا يشير إلى موظفي المعبد الذين ارتكبوا عمليات اختلاس أموال، وبالتالي هو مطالبون بإعادة دفع هذه المبالغ.

-7-

70–103 ميلادي، هناك تواريخ أكثر دقّة تكون ممكنة بالاعتماد على إعادة شجرة العائلة منقوشة على لوح من الحجر الرملي عُثِرَ عليه تحت سلسلة خوبطا (Ḥubta)، انظر: (كيلين **Quellen**، ص266–268)، لكن من المحتمل أنّ هذا لا يعدّ المَعثَر الأصلي. وتعرّض الحجر لإضرار كثيرة؛ لذلك تكون قراءة ديجيكسترا كما يأتي[1]:

(1) Dalman 1912 no. 92; RES 1434; Cantineau 1932 p. 9-10; Milik and Starcky 1970 p. 158; Dijkstra 1995 p. 61-62; Quellen p. 263-268.

1. ...]' dy '[...
2. [w]brh [d]y [mn] qbyt' hw w[...] '[b]d'lg'
3. br 'bd'lg' dy [m]n swdy w[m...] wbnwhy
4. [w]whb'lhy wrb'l w[...] wwhb'lhy
5. [w]bn[w]h[y] l'lh ṣ'bw 'lh' dy [b]'ṣl ḥbt' 'l ḥy[y]
6. [r]b'l [m]lk' mlk nbṭw dy 'ḥyy wš[y]zb '[m]h
7. [w']l ḥyy gmlt whgrw 'ḥwt[h m]lkt nbṭw bny mlkw
8. [mlk]' mlk nbṭw br ḥrtt mlk nbṭw rḥm 'mh
9. [w'l ḥy]y qšm'l wš'[w]dt 'ḥwth mlkt nbṭw w'[l]
10. [ḥyy... m]lk[w] bn[y] rb'l wgmlt whgrw [...
11. [... 'ḥwth m]lkt nb[ṭw w'l ḥ]yy qšm'[l]
12. [... rb'l mlk n]bṭw dy '[ḥ]yy wšyzb
13. ['mh]

وإنّ أبناءه هم من قابيطا (Qabita)، فإنّ (*bd'lg*) ابن (*bd'lg*) الذي هو من سويدا (Suweidah)... أولاده (*whb'lhy*) وربّ ايل... (*whb'lhy*) وأولاده للإله شابو (*Ṣabu*)، الإله موجود في المنطقة؟ أيّ منطقة خوبطا لحياة ربّ ايل الملك، ملك الأنباط الذي جلب لهم الحريّة والحياة لشعبه، ولحياة جميلة (Gamilat) وهاجيرو (*Ḥubta*) أخواته أميرات الأنباط، وأولاد مالك الملك، ملك الأنباط ابن الحارث ملك الأنباط الذي يحبّ شعبه.

ولحياة كوشمايل وشودات (Qoshmail و Shaudat) أخواته وهنّ أميرات الأنباط ولحياة... مالك أبناء رب ايل وجميلة وهاجيرو... أخواته، أميرات الأنباط، ولحياة قوش مايل... ربّ ايل الملك، ملك الأنباط الذي جلب الحريّة والحياة لشعبه.

1: يعيد دالمان بداية (*dnh ṣlm ' dy*) (هذا هو التمثال)، (انظر: الرقم 5)، يعمل كانتينو على إدخال هذا، لكن يلحظ أنّ القراءة مشكوك فيها بدرجة كبيرة جداً، ويقترح: «أنّه على الأكثر المسلّة ذاتها التي أعطاها المؤلفون للنقوش». ومثلما لحظنا في أعلاه فإنّ النص عُثِرَ عليه في مَعْثَرْ ثانوي؛ لذلك لا توجد إلاّ إشارة بسيطة لها يمكن تخصيصه.

3-2: إنّ مَعْثَرْ قابيتا (Qabita) ليس معروفاً، وأنّ (*swdy*) من المحتمل أن يكون سويداء في حوران (انظر: **الخارطة رقم 6 فيما بعد**).

5: أعاد دالمان وكانتيو وسط هذا السطر بصورة مشابه (-l'lh-ww lh-rp bnhbt) إلى الإله ويلو (wailu): (الإله العظيم في بلاد الأنباط)، في حين ميّز كلّ من ماليك وستاركي الإله شابو. وربّما أنّه يظهر في نصّ من الحِجر[1]، وكذلك من نصّ هيس مايك[2]، والأدقّ في النص من بالميرا، إذ أنّه يُسمى كاد (Gad) للأنباط (*'lh ṣ'bw dy mqr' gd' nbṭ*)، (وهو الإله شابو الذي يسمى إله الأنباط). (**CIS2 3991 ، قيصر 1997، ص156**)، ونجد أنّ هيلي أكثر حذراً؛ لأنّ شابو ربّما يكون اسم مكان أو اسم عَلَم أكثر مما يكون اسم إله[3]. ويقترح قيصر أنّ الأنباط في نصّ بالميرا يفضلون الإشارة إلى سكان الأنباط في بالميرا[4].

(sl) المنطقة؟ يقترح (**هيلي 2001، ص153**) هذه الترجمة، ويلحظ صعوبة التفسير، والكلمة ذاتها قد عُثِرَ عليها في الرقم 3، 1، 9 فيما بعد، في حين أنّها تشير إلى ممتلكات أو إلى بنايات. (انظر أيضا **DNWSI ص99**).

13-5: نص آخر يُعطينا معلومات مفصّلة حول البيت الملكي. (**انظر أيضا الأرقام 4 و 5 و6**)، فضلا عن أنّ تفاصيل النسب ليست واضحة بصورة كلية. (**انظر: كيلين ص266-268**).

-8-

103-70 ميلادي في قطر الدين (انظر ص73 في أعلاه)، محفورة على واجهة نص صخريّ وعلى كوّة تتضمن قاعدتين للتمثال، أحداهما تحمل حفراً ثانويًّا لصليب أبوي (D431)، إلاّ أنّ هذا النقش تعرّض لأضرار كبيرة بسبب الماء الذي يتقطّر من وجه الصخرة عليه طوال أيام السنة[5]:

(1) Milik and Starcky 1970 p. 157, no. 111.
(2) Healey 2001 p. 153-154.
(3) Healey 2001 p. 154.
(4) Kaizer 1998 p. 53.
(5) Milik 1958 no. 7; Dijkstra 1995 p. 62-63; Wenning 2001a p. 81-82;

1. dnh mṣb'
2. dy bṣr' d[y]
3. [']bd [...]lhy b[r]
4. [... ']l ḥyyh
5. wḥ[yy]
6. rb'l mlk nbṭ
7. w

وهذا مجمّع التماثيل في بصرى، وهي نقاط تم عملها من أجل حياة رب ايل ملك الأنباط.

:1 (*mṣb'*) مجمع التماثيل (*nṣyb'*) و(*'nṣtb*) (الرقم 18) حيث انها يستعمل في الانباطو تصف لنا قواعد التمثال (انظر هيلي1956 2001 ووينغ ص83-80 , غيفهان 2008 ص60) . وهنالك أيضا متوازي غير دقيق (msb) من الحجر (js1) الرقم 58)

:2-1 (msb-dy-bsr) قاعدة تمثال في بصرى. يترجم ميلك هذا أنّه بيت بصرى، ويرى ثلاثة معانٍ ممكنة له: (إنّ التمثال الموجود في بصرى)، (وهو التمثال الخاص بمدينة بصرى)، أو (تمثال إله بصرى). يمكن أنْ نعدّ الأول أمراً طبيعياً عند الأنباط بالجملة التي تتضمن حرف الجر (b) ربّما تكون مطلوبة (*mṣb' dy bṣr'*). أما الثاني فيفضل ميلك «التمثال البدائي في بصرى»، الذي اسمه قد طواه النسيان، نتيجة قلّة شعبية عبادة (ذو الشرى) واللاّت في بصرى، (*mṣb' dy bbṣr'*) سوف لا يكفي تمييز هذا الإله البدائي؛ لذلك يفضّل أن يرى هنا إله بصرى وتشخيص المدينة، وجعل روابط مع الإله سيا (Sia) في حوران. **(انظر أدناه ص183، رقم 76)**. ويفضّل ستاركي أن يرى الإله ارا (A'ra) في الأرضية هنا، ويعدّ هذا ربطاً قوياً مع بصرى. (**ستاركي 1966 المجموعة 988- 989**). ويفضّل كيلين الإله مشيراً إلى اسم مذكر وهو (*mṣb'*).

:4 (*rb'l mlk nbṭw*) يلحظ ربّ ايل ملك الأنباط.. يلحظ ميلك متوازيات في صيغة الأحرف لكي يصوغ رب ايل الثاني، ويستعمل هذا أساسا للتاريخ. ويقترح

Quellen p. 258-259.

ستاركي احتمال رب ايل الأول (في حدود 84-85 قبل الميلاد). (ستاركي **1966** المجموعة **989**). وينسجم التاريخ اللاحق مع بقية مادتنا من البتراء.

-9-

التاريخ غير مؤكد على واجهة القبر التركماني إلى شمال مركز المدينة، ويعدّ هذا النقش الأساس الأول المتبقي من قبور البتراء، ويتضمن عدداً من المصطلحات المعمارية التي لم تُفهم جيّداً، وأنّ الاختيارات في أدناه تتبع بصورة رئيسة كونكلين وهيلي (Healey و Conklin)[1]:

1. *qbr' dnh wṣryḥ' rb' dy bh wṣryḥ' z'yr' dy gw' mnh dy bh bty mqbryn 'bydt gwḥyn*
2. *wkrk' dy qdmyhm w'rkwt' wbty' dy bh wgny' wgnt smk' wb'rwt my' wṣhwt' wṭwry'*
3. *wš'ryt kl 'ṣl' dy b'try' 'lh ḥrm wḥrg dwšr' 'lh mr'n' wmwtbh ḥryš' w'lhy' Klhm*
4. *bšṭry ḥrmyn kdy bhm ppqdwn dwšr' wmwtbh w'lhy' klhm dy kdy bšṭry ḥrmy' 'nw yt'bd wl' ytšn'*
5. *wl' ytpṣṣ mn kl dy bhm mnd'm wl' ytqbr bqbr' dnh 'nwš klh lhn mn dy ktyb lh tn' mqbr bšṭry ḥrmy' 'nw 'd 'lm*

يعدّ القبر وغرفة المدفن وكذلك غرفة المدفن الصغيرة الموجودة في الداخل، التي تتضمن أماكنَ للدفن والكوّة والسياج أمامها والأروقة والغرف الموجودة فيها والسياج والمقاعد وقاعة الاستقبال والجلوس والطعام والحديقة وآبار المياه والشرفة والأسوار وبقية الممتلكات الموجودة في هذه الأماكن، تعدّ مقدّسة ومخصّصة لـ (ذو الشرى) الإله ولعرشه المقدّس وجميع الآلهة من خلال الوثائق المكرّسة لذلك. ولا شيء تغيّر أو أُزيل شيء منها، ولا يمكن أنْ يتم دفن أيّ شخص في هذا القبر، ماعدا الشخص الذي يحصل على تخويل في الدفن كما هو مدوّن في الوثائق المكرسة لذلك.

1: يتضمن الداخل غرفتي مدافن (*ṣryḥ'*)؛ الأولى: تؤدي إلى الثانية، ويوجد ممرّ كبير خلف الثانية، وكذلك قبور في الأرض الخاصة في الغرفة الأولى (انظر **BD 633**).

---

(1) CIS II 350; Cantineau 1932 p. 3-5; Yardeni 2000 A 319, B [106]; Quellen p. 259-263; Conklin 2004, Healey 2009 no. 6.

2-3: لا يمكن تحديد المعنى الدقيق لعدد من هذه المصطلحات بدقة وبيقين (انظر هيلي **2009**)، وعلى كلّ حال، من الواضح أنّها تصف لنا القبر والأبنية المرتبطة به، وقدّمت لنا التنقيبات في وادي فراسة فكرة جيدة حول كيفية ظهور مثل هذه المُجَمّعات. (**انظر في أعلاه ص80**).

3: (*ḥrm wḥrg dwšr'*) مقدسة ومهداة إلى (ذو الشرى). ويمكن أنْ يكون هذا القبر (hrm) معروفاً من الحجر، إذ وُصفت كثير من القبور بهذه الطريقة. إن عبارة (hrg) نادرة، ولكن لها المعنى ذاته بمعنى شيء محرّم أو ممنوع (انظر: **DNWSI**، ص**403**).

(ذو الشرى) إله سيدنا.. ينبغي أن يشير هذا إلى الملك، مثلما تربط عدد من النصوص وبصورة جلية (ذو الشرى) بملك الأنباط، ويلحظ أنّ النصّ في عين الشلالة كلاهما من بعل شامين و(ذو الشرى)، إذ وُصفا بـ(lhy-mrn). (هيلي **2001**، ص**154**)، النص عند (سافيناك **1934** رقم **19**)، انظر أيضا: (**النص الرقم 4 في أعلاه**).

mwtbh ḥryš' عرشه المقدّس.. إنّ *mwtb* لـ(ذو الشرى) ظهر في 4 .1، ومرة أخرى في نصّ على القبر من الحجر. وهنا على كلّ حال، وُصِف أنّه (*ḥryš'*). ويرى تفسير آخر أنّ هاريشا (*Ḥarisha*) اسم (*mwth*) مؤلّه. (**ستاركي 1966 مجموعة 962**، كولي كوويسكي**1990**، ص**2668**). ولوحظ مؤخراً أنّ (hrys) صفة تعني: «مقدس مع كلمة «النظام أو الأمر»، الذي هو في الواقع محاورة رئيسة». (هيلي **1993** ص **156-158**، **DNWSI**، ص**408**). ويمكن أنْ يمثّل متوازيات ايقونية من البتراء لعرش (ذو الشرى)، ومن المحتمل جداً أنّه يأتي من «بيت دور ريثوس، وهي مجموعة من الأنصاب إلى شرق مركز المدينة في واجهة خوبطا»، والسلسلة الموجودة هناك، ويبدو أنّه عرش فارغ موجود في كوّة (د D 694)، (**الشكل 34**). ومن المحتمل أنّ قاعدة التمثال يمكن أنْ تُوضع على العرش عندما يُراد ذلك. وفي الغالب توجد قواعد التمثال التي تكون على شكل شبه منحرف، والتي يمكن أنْ يُقصد منها أنّها تمثل العرش. (**انظر الشكل 35**)، وكذلك الايقونية (mwtb) في الأنباط. (انظر: **باتريش 1990، ص92-91، ووينغ 2001A**، ص**90-88**). وقد أُعطيت أهمية كبيرة لعرش الإله في مناطق أخرى

في الشرق الأدنى، ولاسيما في عبادات. (استاراتيAstarte). (انظر: فيلو نينكو 1993).

w'lhy' klhm، كلّ الآلهة: تظهر هذه العبارة في البتراء (الرقم 11 أدناه)، ومرتين في النصّ ذاته من الحجر، في حين تعكس العبارة بكلّ تأكيد الموقع الفريد لـ (ذو الشرى) من بين الآلهة في بلاد الأنباط ولا حاجة هنا أنْ نرى ذلك جزءًا من تكوين هيكل العظماء. (بحسب ما ورد عند هيلي 2001 ص82).

4: Pqdwn-dwsr أمر (ذو الشرى) .. CIS ترجم المعلقون الأوائل (pqdwn) بهذه الطريقة، وناقش ميلك شيئاً مماثلاً يتعلق بالمسؤولية، ويقترح أنّها مسؤولية (ذو الشرى)، التي يجب أنْ تنفَّذَ الأشياء طبقاً لوثائق التكريس. (ميلك 1959، ص556). وتم قبول هذا التغيير بصورة واسعة، مثلا، (DNWSI ص939). وبعد تفحّصها بصورة مستفيضة يستنتج كونكلين Conklin أنّ المتوازيات السريانية والآرامية اليهودية لا تدعم هذه القراءة بسهولة؛ أي قراءة (pqdwn) (كونكلين 2004)، فضلا عن أنّه تفحّص نصوص القبر من الحجر، إذ تغيّرت الكائنات البشرية مع المسؤوليات وليس مع الآلهة. ومن الغرابة بمكان إذا ما أعطيَ (ذو الشرى) المسؤولية هنا، فقد يقترح تعديلات على هذا النحو: ويجعل (pqdwn) الفاعل لـ (yt'bd): وهو الآن أمر يخص (ذو الشرى) وآخرين، الذي يتماشى مع هذه الوثائق الخاصة بالتكريس يجب أنْ ينفّذ. ويعترض هيلي على أنّ كلمة (النظام) (utbd-pqdwn) يمكن أنْ تكون طبيعية لهذه القراءة؛ لذلك يقترح الترجمة الموجودة في أعلاه في النصّ الأصلي. (هيلي 2009، ص66-67)، ويلحظ أنّ(ytbd) قد وضعت بصورة غير مألوفة بعد (*dy... 'nw*)، ويبدو أنّ كلمة النظام أو الترتيب لا يمكن أنْ تؤدي إلى حلّ مقنع، لكن ينبغي أنْ نلحظ أنّ الأوامر الإلهية سِمة منظّمة للنقوش الدينية الباقية من الشرق الأدنى الروماني. (مثلا Aliquot 2009 ص 135-137 عن لبنان، و كايزر 2002 ص 111-112 عن تدمر، وVeyne 1986 لسياق أوسع).

-10-

التاريخ غير مؤكد، وقد أُكتُشِفَ مؤخراً في ضريح (BD 353) على جانب أم البيارة، ويتضمن القبر عددا من كوّات الدفن في الداخل واثنين منهما يتضمنان

نصوصاً تشخّص لنا شاغليها وتمّ حفر ذلك:

Nehmé 2003b pp. 223-232.

a. *1. bgwḥ' dnh gt š'd'lhy 'b hn't spr'*

2. ppqdwn dwšr' dy l' ynpq yth 'nwš l'lm

وفي هذا التجويف هناك جسد (sdlhy) والد (hnt) الكاتب، إنّه أمر (ذو الشرى) ولا يحقّ لأحد إزالته إلى الأبد:

b. *1. bgwḥ' dnh gt 'm'byh 'm hn't spr'*

2. pp[qdwn dw]š[r' dy l' yn]pq yth 'nwš l'lm

وبهذا التجويف هناك جسد (mbyh) أمّ (hnt) الكاتب، وإنّه أمرَ (ذو الشرى) أنّه لا يحق لأي أحد إزالته إلى الأبد.

:1 (*gwḥ'*) تجويف.. يمكن استعمال هذا المصطلح لأنواع مختلفة من القبور المحفورة داخل الضريح (انظر: نعمة وماكدونالد في دنتزر وآخرين **2002 A**، ص-**114** **119**).

:2 pqdwn-dwsr أمرَ (ذو الشرى).. لهذه الترجمة. (انظر: رقم. **9** ، **1**. **3**. في أعلاه). وبالنسبة إلى دور الآلهة في حماية الموتى في البتراء.(**انظر في أعلاه ص81**).

Lynpq-yt-nws إنّ أيّ شخص يزيله.. عُثِرَ على هذه الصيغة الدقيقة في الحجر[1]:

-11-

تاريخ غير مؤكد في (سعد ال- ماجن) قرب الكوّة D574[2].

1. šlm 'bdml[...

2. br 'bydw mn qdm

3. dwšr' w'lhy' klhm bṭb

4. šlm qr''

السلام على (bdml) ابن (bydw) من قبل (ذو الشرى)، وكل الآلهة، من أجل الخير، سلام على القارئ.

(1) Healey 1993 no. 9, l. 7.

(2) Dalman 1912 no. 28; RES 1401; Knauf 1990.

3: dwšr' w'lhy' klhm، (ذو الشرى) وكلّ الآلهة.. لاحظ أيضا الرقم 9 في أعلاه.

-12-

-التاريخ غير مؤكد كتابة منقوشة ومحفورة في شوب- قيس (Shub-Qays) قرب مجموعة من ثلاث كوّات فارغة[1].

1. dkrwn ṭb

2....] br nḥšṭb

3. bny' mn qdm

4. dwšr'

للذكرى إلى الأبد... ابن (nhstb) البناء، من قبل (ذو الشرى).

1: dkrwn ṭb للذكرى إلى الأبد.. تعدّ هذه العبارة مألوفة جداً في البتراء وفي بلاد الأنباط، فضلا عن أنّ اسم الإله في الصيغة (mn-qdm-x) في النهاية. (انظر: الأرقام **14، 13 و20** في أدناه).

2: bny، البناء.. ربما يشير ذلك إلى بناء قناة رئيسة للمياه تجري من خلال (شوب قيس) باتجاه مركز المدينة. (انظر: كون سام **Gunsam 1989** ص**322**).

-13-

التاريخ غير مؤكد، منقوشة على الصخر جانبَ الطريق المؤدي من النمير إلى وادي فراسة:

CIS II 401.

1. dkyr nblw br 'wydw bṭb

2. wšlm mn qdm dwšr'

للذكرى إلى الأبد (nblw) ابن (wydw) والسلام من قبل (ذو الشرى).

-14-

التاريخ غير مؤكد، منقوش على زاوية قاعة الاستقبال والجلوس والطعام.

BD 40 قرب مرتفعات مدراس، لوحة للتمثال محفورة وسط السور الخلفي

(1) Milik and Starcky 1975 pp. 126-128.

(D 89 B) وعدد من التواقيع توحي أنّ الغرفة كان يستعملها (*mrzḥ'*):

CIS2 443.

1. dkyr whbw br qwmw

2. w'mh 'lymtd's

3. bṭb mn qdm

4. dwšr' 'lh mdrs'

للذكرى إلى الأبد وهبو (whbw) ابن (quwmw) ووالديه (lymtd) من قبل (ذو الشرى) إله مدراسا.

:2 'lymtd's ربما يكون هذا اسم شخص، أو (lymt) يشير إلى عبدة مؤنثة أو إلى طفل (انظر: **DNWSI** ص**855-854**).

:4 mdrs' ربما يكون ذلك اسم شخص، لكن عندما نأخذ المَعْثَرْ بنظر الاعتبار فإنّه يشير إلى المدراس. وكبقية هذه النصوص التي تربط (ذو الشرى) مع كيا Gaia (انظر: رقم **3- 2 .1 ,14**) هذا النص يضعه بصورة أدق على مدراس.

-15-

التاريخ غير مؤكد. محفور على لوح من الصخر الرملي أُكتشف في التنقيبات التي جرت في مُجَمّع القبر في وادي متاهة (wadi-Mataha). ولسوء الحظ تعرّضت الحجر للكسر خاصة في الأعلى وفي الجهة اليسرى، لكن الحروف لا تزال مرئية بصورة واضحة[1]:

1.... t]w[...

2. 'l ḥyy[...

3. 'ḥth mlky[...

4. dwšr' š[...

5. nbṭw lḥyy[...

... من أجل حياة... شقيقته، حكام... (ذو الشرى) ... الأنباط، ولحياة...

(1) el-Khouri and Johnson 2005.

5-1 يضع المؤرخون والناشرون التاريخ للنصّ، إمّا في نهاية عهد الحارث الرابع، أو في بداية عهد مالك الثاني بالاستناد إلى صيغ الحروف.

والنصّ مشابه بكلّ وضوح للأرقام 4 و5 و7 في أعلاه، حيث هناك إهداء من أجل (حياة) العائلة المالكة. ولسوء الحظ أنّنا لا نستطيع أنْ نقدّم إلاّ تفاصيلَ قليلةً جداً حول ذلك.

3 mlky، حكام.. mlky عُثِرَ عليها في مكان آخر في بلاد الأنباط، بقراءة غير مؤكدة. (ستاركي وستراكنل **1966** ص**246**). ويعتقد الناشرون هنا أنّه (mlkt) (الملكة)، لكن يكشف النصّ عن الملك والملكة، ويمكن أنْ يشار إليهما بصورة مشتركة باستعمال صيغة (mlky). وهذا يعكس أيضا أهمية موقع الملكة التي تم عرضها في مكان آخر، ولاسيما في المسكوكات التي تظهر صورها النصفية. (انظر: شونتزل **2008**).

-16-

التاريخ غير مؤكد: رقم في نقش أثري على القبر BD 472، وعلى المسرح إلى شمال مركز المدينة حُفِرَ هذا على حوض صخري[1]:

1. [d]nh 'gn' dy qrb tymw

2....]m br šmytt l'lh

3. ['l]gy' 'lh' bšlm šlm

هذا هو الحوض الذي قدمه (tymw... ابن smytt) إلى (إله الغاي، إله السلام، السلام).

1-3: قدّم هذه القراءة ميلك، مع اقتراحات أولية لم تلحظ الإهداء، لكن سلسلة من التبريكات (slm) مع أسماء أعلام.

1: حوض gn، (انظر: مليك **1972**، ص**108-109** ، **DNWSI**، ص**9-10**).

2-3: إله الغاي 'Ilâh-'al-Gai'، ترجمة قدّمها ميلك، ويشخّص (هيلي **2001**، ص**90**) الإله مع (ذو الشرى) في ضوء نصوص أخرى من بلاد الأنباط التي تربطه مع كيا Gia. وهناك نقش إهدائي من عُبادَة وصيغة أخرى يذكر الجوف «ذو الشرى وهو

(1) CIS II 423b; Dalman 1912 no. 35; Milik 1972 p. 109.

إله كيا» (عُبادَة: ناجف 1963 رقم dwšr"lh g'y :10'، الجوف.. (سافيناك وستاركي 1995 ص 196 - 217 'dwšr' 'lh gy).

-17-

التاريخ غير مؤكد: نقش أثري محفور في سعد الهاجن، وهو قرب كوّة صغيرة تتضمّن قاعدة تمثال مستطيلة، مع كوّة أخرى فارغة محفورة تبعد متر أسفل الأول:

1. [š]lm hn't 'lym 'l'z' 'lht'

السلام على (*hn't*) خادم العزّى الإله.

1: lym، خادم.. ربما يشير ذلك إلى موقع عبادة الآلهة. ولحظ الناشرون أنّ خارج بلاد الأنباط (lym) متبوع فقط باسم إنسان. (الرقم 14 في أعلاه).

'l'z': العزّى، تظهر أيضا في نقش مجاور، لكنه غير منشور. (ميلك وستاركي 1975، ص126)، وهنالك مرة أخرى من البتراء في الرقم 18 في أدناه على الرغم من أنّ هناك تغيير في التهجئة ('l'z').

-18-

التاريخ غير مؤكد: قرب كوّة فارغة على طريق مرتفعات خوبطا[1]:

1. 'lh nṣyby 'l'z' wmr' byt'

2. [dy] 'bd whb'lhy šyd'

3. [b]r zydn

هذه هي قواعد للتماثيل للعزى (mrbyt)، وأنّ (whblhy) هو المجصّص ابن (zydn).

1: nsyby قواعد تمثال، لاحظ الرقم 1 .1 ,8 في أعلاه.

Lz لاحظ الاختلاف في التهجئة، الرقم 17 في أعلاه.

Mrbyt سيد البيت أو المعبد، ويظهر اللقب الإلهي نفسه في وادي رمّ. (سافيناك 1933 الرقم 4)، ومرتين في الحجر في أدناه(ص145-143). وفي الغالب، تُؤخذ هذه لقباً لـ (ذو الشرى). (هيلي 2001، ص92). وتقترح ليلى نعمة أنّ هذا اللقب

(1) RES 1088; Dalman 1912 no. 85; Wenning 2001a p. 80-81; Quellen p. 269-272.

يمكن أنْ يشير إلى إله المعبد الرئيس لمدينة خاصة؛ لذلك يمكن استعماله لإلهين مختلفين. (نعمة 2006-2005، ص193-192). وفي البتراء، فإنّ هذا يمكن أنْ يكون قصر البنت، إذ من المحتمل جداً وجود الإله الرئيس، كما هي حالة (ذو الشرى). وينبغي أنْ نلحظ أيضا أنّ (mrt-byt) (سيدة المعبد) (تظهر في تدمر (BAT 1929). وفي هذه الحالة يُحدّد السياق أنّ هذا يجب أنْ يكون لقب اللاّت. (قيصر 2002، ص 104-103).

2: (syd) المخصص أو (syr) قائد القافلة، وإنّ كلّ من هاتين القراءتين ممكنة.

-19-

التاريخ غير مؤكد: منقوش على تجويف في أعلى كوّة على حافة السهل وراء الدير، والكوّة (D 456) فارغة وتقع فوق الغرفة الكبيرة والآن مليئة بذلك، أما وظيفتها فهي غير مؤكدة[1]:

1. dkyr ‘bydw br zq’
2. wḥbrwhy mrzḥ ‘bdt
3. ’lh’

ذكرى إلى (bydw) ابن (zq) وأصحابه، (mrzh) للإله عُبادَة.

2: (mrzh)، (انظر: أعلاه ص78 الأرقام 20 و 21) فيما يخصّ (mrzh) في البتراء.

3-2: bdt-lh، الإله عُبادَة.. (انظر: الرقم 5 في أعلاه).

-20-

التاريخ غير مؤكد: تعرّض هذا النقش الأثري إلى وسائل تعرية سيئة جداً، وعُثِرَ عليه في السور الخلفي (stibadiumd398-BD425) في وادي الصياغ، وهنالك عدد من الإشارات من الغرفة نفسها تؤدّي إلى اقتراح أنّ هذه كانت تستعمل من قبل (RES 1430) (mrzh)[2]:

1. [?dkyr?]...
2....
3....]’wšw[...

(1) Dalman 1912 no. 73; RES 1423; Healey 2001 p. 148.

(2) Milik and Teixidor 1961.

4. qdm kwtb'
5. 'lh' dnh [...
6...

لذكرى... أمام الكتبى هذا الإله...

:1 (dkyr) للذكرى.. لا يمكن للناشرين أن يقرءوا هذه الأحرف، لكن يُفْتَرض أنْ تكون من بقية النصّ (dkyr-x-qdm-x) أنّها صيغة مألوفة. (13 ,12 و 14 في أعلاه).

:5-4 (kwtb-lh-dnh).. خبطا هذا الإله.. يناقش الناشرون هذا في سياق مناظرة حول جنس الإله (lktb). (انظر الآن: هيلي **2001**، ص**124-120**). تشير صيغة المذكر (lh-dnh) بوضوح إلى إله مذكّر هنا، لكن في مكان آخر فإنّ (lktb) تظهر أنّها مؤنثة. ويشير هيلي إلى تهجئة مختلفة، ويفضّل أن يرى اثنين من الآلهة (iktb) والإله (kwtb). ويقترح الناشرون أنّ اسم الإشارة هنا يوضح في الأصل تمثيل للآلهة، وهذا مؤشر في البتراء (**الأرقام 2 و5 في أعلاه**)، ولا يوجد أي أثر لذلك في الوقت الحاضر.

6-5: اقترح الناشرون في الأصل تعذّر قراءة نهاية سطر رقم 5 والسطر 6، ويبدو أنّه من الممكن قراءة المدوّنات غير المنشورة من ميلك وستاركي أو على الأقل إعطاء صيغة لتأريخها «السنة الحادية والعشرين للابارشي AD 126/127». (انظر: **نعمة 1997 A**، ص**1041**).

-21-

التاريخ غير مؤكد: نقش أثري محفور على جرفٍ صخري في (الامتي el-Amti) قرب البيضاء:

CIS II 476; Zayadine 1991a.
1. dkrwn ṭb [w]šl[m] lgnmw rb
2. mrzḥ' ww'lw brh

للذكرى إلى الأبد، والسلام على غنمو (gnmw)، وهو رئيس (mrzh) و(wlw) ابنه.

:1 (rb)، رئيس.. يظهر هذا اللقب عدة مرات في أماكن أخرى في البتراء وبلاد

الأنباط، ويمكن تطبيقه على مختلف المواقع. (**DNWSI**، ص**1045-1051**).

2: (rb-mrzh) الموقع غير معروف في مكان آخر في الشرق الأدنى، وهو مألوف في بالميرا. (انظر: **قيصر 2002**، ص**229-234**). ويظهر أيضا في عُبادَة في النقب (انظر: ص **154** في أدناه).

-22-

التاريخ غير مؤكد. بالقرب من قاعدة تمثال على طريق مرتفعات المذبح:

BD 81; D 193; Nehmé 1997a p. 1044, n. 112.

1. ʼtrʻtʼ

(أتارجاتيس)

1: إنّ التهجئة ذاتها، بحسب ما وردت في الرقم 23 في أدناه.

-23-

التاريخ غير مؤكد: محفور في وادي الصايغ أسفل قاعدة التمثال مع عيون مرتّبة. **(الشكل رقم 36)**[1]:

1. ʼtrʻtʼ mnbgytʼ

1: منبج (mnbgyt)، الإشارة هنا إلى مدينة منبج (هِيَرَابُولِيسَ)، وهي مقدّسة في شمال سوريا، وتعدّ مركزاً مُهماً للغاية للعبادَة في أترعتا في الشرق الأدنى. (بليني **HN 5-19-81**، سترابو **16-1-27**). ويعدّ عموما أنّ منبج تشير إلى أترعتا على الرغم من أنّ هيلي يقترح أنّ هذا ربما يصف لنا ما هو مكرّس للعُبادَة. (هيلي **2001**، ص**141**).

-24-

221-130 ميلادية. إهداء محفور على قاعة مربّعة في قصر البنت[2]:

1. Τύχη

2. Ἀδριανῆς

3. Πέ[τ]ρας

(1) *CIS* II 422, 423; Lindner and Zangenberg 1993.

(2) Starcky and Bennett 1968 pl. X, 6 (although not analysed in the text); *IGLS* XXI: IV 22.

4. *μητροπό[λεως]*

إلى تايش في هادرياني البتراء المدينة الحاضرة المدينة الأمّ.

2-3: ثلاث (IGLS ..:) Ἀδριανῆς Πέ[τ]ρας μητροπό[λεως]:، يلحظ أنّ البتراء تحمل هذه الألقاب بين زيارة هدريان في 130 والارتقاء إلى مستعمرة في 221.

-25-

التاريخ غير مؤكد: عُثِرَ على ذلك أثناء التنقيبات التي جرت في السيق عام 1980. وكان هذا النقش محفور بعناية فائقة على مذبح من الحجر الرملي يبلغ حجمه 70 سم ارتفاعاً مع قرون على زواياه الأربعة وعلى بعد 500 متر من خزنة على طول السيق[1].

1. *Θεῶι ἁγίωι*
2. *ἐπηκόωι*
3. *Οὐικτωρῖνος*
4. *β(ενε)φ(ικιάριος) εὐξάμενος*
5. *ἀνέθηκεν*

وبالنسبة للإله المقدّس فكتوريو نوس بني فيسيوروس فقد كرّس ذلك بالعهد في المذبح.

1: Θεῶι ἁγίωι ἐπηκόωι، الإصغاء المقدّس للإله.. ربما يظهر هذا اللقب الإلهي مرة أخرى في البتراء (الرقم 31 في الأسفل)، ربما أنّ ذلك شُخِّصَ أنّه (ذو الشرى).

-26-

التاريخ غير مؤكد. محفور على المذبح عُثِرَ عليه في الضفة الشمالية من وادي موسى مقابل قصر البنت، إلاّ أنّ هذا النص أصابه كثير من الأضرار؛ لذلك كانت قراءته غير مؤكدة[2].

1. *Διὶ Ἁγίῳ*
2. *ΩΤΙΚΩ*
3. *Δευσαρι*
4. ...

إلى زيوس هاكيوس... (ذو الشرى).

---

(1) Zayadine 1981 p. 352; *IGLS* XXI: IV 20.

(2) Parr 1957 no. 24; SEG XX 410; *IGLS* XXI: IV 21.

1: Δù Ἁγίῳ انظر الرقم 30 في أدناه

2: SEG يقترح هنا (...)، في حين انّ IGLS يقترح أنّ هذه الكلمة الإغريقية في ضوء الأرقام 25 و31.

3: يقترح الناشرون الأوائل أنّ هذه (كلمة إغريقية)، ويفضل IGLS (ذو الشرى)، أنّه المخصّص له طالما أنّ هذا يتطلّب تغييرات قليلة.

-27-

التاريخ غير مؤكد: هناك مقطعان من قاعدة رخامية عُثِرَ عليها داخل قصر البنت، وتعدّ بوضوح بأنّها استعمالها ثانوي[1].

1. ΣΥΨ

2. ΙΑ

1: يقترح زيادين، و IGLS(النقوش الإغريقية واللاتينية في سوريا)، أنّ هذه القطعة يمكن استعادتها [Ζεὺ]ς Ὕψ[ιστος]

-28-

التاريخ غير مؤكد: لوحة من الرخام مكسورة من جميع جوانبها عُثِرَ عليها داخل قصر البنت[2]:

1....]σεβα[...

2....]δειτη[...

3....]οκολω[...

1-3 توحي لنا هذه الصيغة إهداء لسلامة الإمبراطور، واقترحت IGLS (النقوش الإغريقية واللاتينية في سوريا) استعادة الأسطر:

[Ὑπὲρ σωτηρίας καὶ νεικῆστοῦ αὐτοκράτορος Καίσαρος...] Σεβα[στοῦ... Ἀφρο]δείτῃ [... ἡ μητρ]οκολω[νεία...].

مع ذلك لاحظ رقم 29، 1. 3-2 أدناه.

Ἀφρο]δείτῃ: تعني الآلهة، وتظهر بصورة مؤكدة أيضا في الرقم 29 في البتراء. ربما يساعد ظهورها في المدينة في شرح الإشارة إلى افروديت في البتراء في الأرشيف

(1) Zayadine 1985 p. 245; *IGLS* XXI: IV 23.

(2) *IGLS* XXI: IV 24.

الخاص باباثا. (انظر: ص58 في أدناه).

-29-

تاريخ غير مؤكد: وقد أُكتشف استعمال الحجر لوظيفة ثانوية في أثناء التنقيبات التي جرت في كنيسة البتراء، ويقترح الناشرون أنّ الصليب المحفور تحت السطر الثالث، ربّما يشير إلى محاولة إضفاء التنصير على الحجر الذي كان يحمل اسم آلهة وثنية[1]:

1....
2. [ἐκ κελ]εύσεως τῆς σεβασμιω
3. [τάτης Ἀφρ]οδείτης ἐκ ἰδίων ἔκτισεν
4. Ἀ(υρήλιος) Θέμος Μαρκιανοῦ

أوريلوس ثيموس، وهو ابن مارك يانوس، قام ببناء ذلك بموجب أمر من افروديت المبجّل على حسابه الخاص.

σεβασμιω[τάτης Ἀφρ]οδείτης 2-3.. يذكر الناشرون أنّه اقترح كلين بور سوك بأنّ هذا اللقب الإلهي ربما يقدّم استعاده مناسبة أكثر للارقام 28 في أعلاه أكثر من ما هو مقترح من قبل (النقوش الإغريقية واللاتينية في سوريا IGLS.).

-30-

التاريخ غير مؤكد: عثر على مكان مقدس من الصخر في النهاية الغربية من سهل أمّ البيارة. (انظر: بينيت **1980**). وأنّ هذا النصّ محفور على واجهة الصخر ويحمل عددا من الكوّات ومجمّع التماثيل[2]:

1. Ζεῦ α
2. ?]?ιι ?γιε συ
3. νοπρι τὰ
4. τέκνα
5. Ἱερωνύμ

إلى زيوس هاكيوس... أبناء هيرونيموس.

(1) Fiema et al. 2001 p. 343.

(2) *IGLS* XXI: IV 27.

2-3 تلحظ IGLS (النقوش الإغريقية واللاتينية في سوريا) بأنّ العبارتين في بداية 1 و2 ضعيفة جداً، وربّما لا تكون جزءًا من النصّ. وتُعيد هذه الأسطر كلمات إغريقية إلى زيوس هاكيوس سوتر، إلاّ أنّه حذر جداً من أنّ هذا يميل إلى الحدس.

-31-

التاريخ غير مؤكد: وفي المكان المقدّس ذاتها في سهل أمّ البيارة، مثلما هي الحال مع الرقم 30 في أعلاه، فإنّ هذا النصّ حُفرَ على شرفة فارغة، وتعرض إلى وسائل التعرية بصورة رديئة[1]:

1....]πηκω Δου
2....]Ολφιος
3....]ων[... ἐ]κ τῶν
4. [ἰδίων...]τω

IGLS 1-2 أعادت النقوش الإغريقية واللاّتينية في سوريا ذلك، وترى آنالمتلقي الإلهي ذاته في الرقم 25، لكن في هذه المرة خُصص أنّه (ذو الشرى)، وإذا كان ذلك صحيحاً فإنّ (ذو الشرى) يبدو مألوف من حوران في الفترة الرومانية. (انظر: في الاسفل ص198-196) تمت تسميته في البتراء بصورة واضحة. وعلى كلّ حال، فإننا نلحظ في الرقم 26 في أعلاه، إذ يظهر (ذو الشرى) باسم الذي قدّم الإهداء. ويبدو أنّ الاحتمال ذاته قائماً هنا.

(1) IGLS XXI: IV 28.

الفصل الثالث

الحجر في السياق

مدن الأنباط شمال الحجاز

تمتد الحجاز التي تتضمن أراضيَ جبليةً بين البحر الأحمر من خليج العقبة ثم إلى الغرب إلى الساحل الغربي المملكة العربية السعودية، وفي نقطة ما خلال القرن الأول قبل الميلاد، امتد حكمُ الأنباط إلى الجزء الشمالي من المنطقة إلى الحِجر والمراكز الأخرى المجاورة في حدود 500 كيلو متر جنوب البتراء. وفي الوقت نفسه، كانت واحة الجوف التي تبعد حوالي 500 كيلو متر إلى شرق البتراء هي الأخرى تحت السيطرة النبطية[1]، وتكمن أهمية هذه المستوطنات في دورها في تجارة البخور، التي بعد وصول القوافل من الجنوب، يُحتمل أنّها كانت تأخذ طريقاً رئيساً واحداً أو طريقين حول منطقة الحِجر. يتّجه الأول شمالاً نحو البتراء والمتوسط، في حين يسلك الثاني الاتجاه الشمالي - الشرقي لتيماء قبل الوصول إلى الجوف ومن هناك إلى الخليج[2].

(1) بالنسبة لفهرس المادة من الجوف، انظر: وينيغ 1987، ص114 - 115. ولدينا دليل يبيّن أنّها مستوطنة مزدهرة في الفترة النبطية. أما بالنسبة للنقوش النبطية الأولية فيرجع تاريخها إلى 4/5 ميلادية. «الطيب 1994، ص34». وتستمر حتى عهد رابيل الثاني، ويوجد نص منشور عند سافيناك وستاركي 1957 يؤكد أنّ المستوطنة كانت تضمّ مكاناً مقدساً (mhrmt) للإله ذو الشرى؛ إله كايا Gaia (dwsrlh gy) التي أُستعيدت في السنة الخامسة لماليكوس الثاني سنة 45/ 46 ميلادية. وهنالك نصوص نبطية أخرى جُمعت من المنطقة خلال المسح الذي قام به وينت وريد. «انظر: ميلك وستاركي1970» . وجلبت المستوطنة الانتباه على ضوء تعليق بروفيري الذي أكّد أنّ سكانها يستعملون قرابين بشرية. (Deabst 2. 56. 6). وكان ابروفري يكتب في حدود نهاية القرن الثالث حتى إذا كان تقريره يتضمن بعض الحقائق فإنّه لا يمكن ربطه ببلاد الأنباط. «انظر: هيلي 2001، ص162».

(2) فيما يتعلق بطرق التجارة التي تمرّ من المنطقة في الألفية الأولى قبل الميلاد. «انظر: ماكدونالد 1997 مع الخارطة ص349». و«انظر أيضا: زيادين 2007 مع الخارطة ص207»، وبالنسبة لطرق

وبصورة مماثلة، ربّما كانت الجوف نقطة استراحة بالنسبة إلى القوافل القادمة من الخليج وتغادر باتجاه البتراء أو مناطق أبعد من ذلك إلى الشمال. وبتوسع سيطرة مملكة الأنباط على هذه المراكز البعيدة، استطاعت أنْ تضمن ريعاً من القوافل المارة بالجانب الغربي من شبه الجزيرة العربية[1].

وهكذا تعدّ مستوطنات الحجاز الأجزاء الأكثر بُعداً عن المملكة من مركز البتراء الملكي، ولدينا دليلٌ يقترح أنّ المنطقة كانت تخضع لضغوط تاريخية بحيث أنّها تختلف كثيراً عن المناطق الأخرى في بلاد الأنباط. ومثلما هي الحال في معظم مناطق الشرق الأدنى، يبدأ الدليل للحضاري والديني لبقية بلاد الأنباط عادة بالظهور فقط في القرن الأول ق. م. وتعود الظواهر الأولى إلى البتراء والنقب وحوران وخربة تنور.

وثَمّة جوانب أخرى يمكن استعمالها لتوضيح تاريخ الاحتلال الذي يمتدّ إلى الوراء، إلاّ أنّ معلوماته قليلة جداً فيما يتعلق بالوضع الديني. وقد ألقى ميلار الضوء على مسألة أنّ هذا الجزء كان يمثّل مشكلة أوسع مع اقتفاء أثر تاريخ الحضارات السامية في الشرق الأدنى قبل الفترة الرومانية[2]. وهكذا تمتد نقوش الحجاز إلى الوراء من الفترة النبطية إلى أواسط الألفية الأولى، ويعزى ذلك جزئياً إلى أثر الممالك العربية الجنوبية ولاسيما الميضابيين الذين كان لديهم مستعمرة تجارية واسعة في دادان[3]. هناك سلالتان محليّتان؛ الأولى: ملوك دادان، والثانية: ملوك ليحيان، الذين حكموا من القرن السادس أو الخامس قبل الميلاد، ويبدو أنّ سكان الواحات تركوا لنا رسوماً وسجلات فيما وراء الفترة النبطية، وتعد تيماء موطن الثقافة المحليّة المُهمة، وتقدّم نقوشها الآرامية لمحات للممارسات الدينية في النصف الثاني من الألفية الأولى قبل الميلاد. وبصورة مماثلة، تؤيّد بعض النصوص من الحِجر السكن هناك قبل الفترة النبطية، وبذلك نجد هنا، أكثر من أيّ مكان آخر في المملكة، أول موقف للحكم على أثر الحكم النبطيّ في المجال الدينيّ.

التجارة هذه في سياق مملكة الأنباط. «انظر أيضا: الغابان وآخرين 2010».

(1) انظر: Edens and Bawden 1989; Young 2001.

(2) Millar 1987.

(3) أنا استعمل هنا دادان أكثر من استعمال المألوف وهو ديدان. «انظر: ماكدونالد 2000، ص 63، الرقم 1».

تعدّ الحِجر (التي تُعْرَف حديثاً بمدائن صالح) وتيماء ودادان (العلا حديثاً) من المراكز المهمة جدّاً في الطرف الجنوبي من مملكة الأنباط، وتشكّلان مجموعة مناسبة للدراسة، وتبعد الواحدة عن الأخرى في حدود 100 كيلو متر. (انظر الخارطة رقم 4)، إلاّ أنّها خضعتا للضغوط التاريخية ذاتها فيها يتعلق بدورهما في خط تجارة البخور.

وتكشف المواد والنقوش حركة الناس والتفاعل بين ثلاثة مستعمرات، وتعدّ هذه نتيجة للتقاليد والأفكار الدينية المشتركة، مثلا، شيَّدَ أفراد ضريحين صخريين مشهورين في الحِجر، شخّصوا أنفسهم أنّهم جاءوا من تيماء[1]. وبالتأكيد يرجع تاريخ الحِجرْ إلى الفترة النبطية، لكن ثمة علامات للارتباطات قبل ذلك، إذ ذُكرت في نصّ من دادان، وظهرت أيضًا بصورة منتظمة[2]. ولا تعدّ مثل هذه التفاعلات سلمية دائما، إذ تُشير نصوص قديمة عدّة من شمال منطقة تيماء إلى (حرب ضد دادان)[3]؛ لذلك يُحتمل أنّ هذه المراكز الثلاثة عاشت في حالة صراع أحيانا للسيطرة على تجارة القوافل، وهو ما يحدد ثرواتهم وبروز شهرتهم وانهيارها.

والظاهر أنّ تيماء كانت مركزاً يتمتع بأهمية بالغة في حدود أواسط القرن الأول، وقبل ذلك عُثِرَ على مادة من النقوش تعود إلى هذه الفترة تعدّ من أقدم المصادر. أما نقوش دادان، فبدأت في القرن السادس أو الخامس، ووصلت إلى أوجِها في القرنين التاليين، لكن بدأت بالأفول في القرنين الثاني والأول، وانصبّ التركيز في تلك المرحلة على الدليل الخاص بظهور الحِجر.

وينبغي أن نركز في أنّ هذه اتجاهات واسعة ومهمة في صياغة أهمية أكاديمية في تحليل تيماء، ودادان، والحِجر. وتأتي تيماء عادة ضمن سياق السياسة الكبرى في بلاد الرافدين في القرن الأول قبل الميلاد؛ إما بوصفها ملجأ للملك البابلي نابونيدوس،

(1) إنها موجودة عند هيلي 1993 الأرقام 1 و 12. «انظر: أيضا إلى مدونات النقوش السامية رقم 2 , 199 و 205» الأولى دوّنها (هاو شابو ابن الكوف، والتيمائية [tymny'])، أما الثانية فدوَّنها (ووشوح ابنة باك رات وقاينو وناشكو يا بناته من تيماء». (ترجمة هيلي).

(2) هجرا (الحِجر) تظهر في فاريس - درابو 2005 رقم D 52. ويعد النقش مُهماً جداً من منظور لغوي لأنه كتب بالدادانية، إلاّ أنه استعمل العربية القديمة في الجزء الثاني «انظر: ماكدونالد 2000 ص52». وتظهر تيماء خمس مرات. فاريس - درابو الارقام 129 , 128, 111 , D 94 و 151، وتسجل كلّ هذه قرابين للإله (d-gbt). «انظر: في الأسفل، ص128-126». والسؤال أيضا ما يتعلق بالحصاد المفضل وجمعه في تيماء.

(3) انظر على سبيل المثال، وينيت وريد 1970 ذات الأرقام 23-20.

أو أنّها مدينة صحراوية خارج نطاق السيطرة الفارسية.

ومن منظور لغوي توصلنا إلى أنّ دادان تعدّ موطن للدادانية الدينية، وهي لهجة للعربية الشمالية القديمة، وتنتهي هذه النقوش في القرن الثاني أو الأول قبل الميلاد؛ لذلك لم يلقَ تاريخها اللاحق للمستعمرة إلاّ اهتماماً نادراً[1]. ومن ناحية أخرى، تُؤخَذُ الحِجر دائما ضمن سياق مملكة الأنباط ولم يؤخذ بالحسبان تاريخ المستعمرة قبل القرن الأول الميلادي.

لقد مَنَحَ هذا التقسيم القوة إلى فكرة بسيطة تلتقي في تعاقب دقيق للمراكز مثل ما تم توضيح ذلك في أعلاه، وثَمّة محاولة ضئيلة جرت لتحليل هذه المراكز الثلاثة في الفترة نفسها. وعلى كلّ حال، لم تدعم البيانات الآثارية فكرة تعاقب مستعمرة بعد أخرى، إذ عكست كلّ هذه المواقع تاريخاً متواصلاً للاحتلال بقدر ما أُوتينا من معلومات من الألفية الأولى حتى ما بعد الفترة النبطية. وبالنسبة إلى دراستنا، تكشف لنا نقوش دادان وتيماء عن أنّ كلّ منهما كانتا ضمن المملكة النبطية مع الحِجر[2]. وتعرض لنا نصوص الموقعين أنّ استعمال الكتابات النبطية في حدود القرن الأول قبل الميلاد، ويعكس تاريخ قسم منها أنّها كانت تحت السيطرة[3].

سنُحلل كلاً من هذه المستعمرات الثلاث، ويمكن أنْ تتركنا رصانة الدليل من دون أيّ شك أنّ الحِجر كانت المركز الأكثر أهمية في الفترة النبطية، إلاّ أنّ دادان وتيماء كانتا مأهولين بالسكان، لذلك سندرجهما أولاً في موقعهما، وثانياً بوصفهما مساعداً يقدِّم عرضا للنظام الديني قبل أنْ يتمَّ فرض حكم الأنباط عليها. ويمكن الوصول إلى الحِجر في البتراء وكذلك الأجزاء الشمالية من بلاد الأنباط، لكن مع القليل من التفكير المقدم إلى سياقه العام. وعلى كلّ حال، يمكن توضيح التقاليد الدينية في الحِجر ضمن هذا السياق، فضلا عن أنّ الأنماط الدينية التي ظهرت في

---

(1) فارس - درابو 2005 هي أحدث دراسة شاملة لنقوش دادان.

(2) انظر: كاتيبه وسيلز 1988، وفيه إيجاز حول الوضع السياسي في الطرف الجنوبي للمملكة في الفترة النبطية.

(3) دادان انظر: مدونات النقوش السامية رقم 2 ,332، التي ترجع إلى السنة الأولى لعهد اريتاس. ربما يشير ذلك إلى اريتاس الرابع؛ لذلك يكون التاريخ 9/ 8 قبل الميلاد. وقد أُكتشف حديثاً عن طريق نصّ نبطيّ من تيماء يذكر ريتاس الرابع؛ لذلك فإنّ هذا ربما يقع في حدود 9 قبل الميلاد - 40 ميلادية. «انظر: هوس ليتر 2010 ص236 + موقع على الانترنيت».

تحليل المنطقة تعطينا إشارة لوجود عدد من الآلهة والممارسات الدينية التي يمكن أنْ نجدها متأصِّلة في أماكن أخرى من بلاد الأنباط. وقبل الانتقال إلى تحليل مستفيض لهذه المواقع يمكن نُلقي نظرة عامة على الموقف اللغوي وعلاقته بالتشخيص الديني لسكان المنطقة.

اللغات:

تكشف الكتابة المنقوشة من الحجاز الشمالية الوضع اللغوي المعقّد في كلّ جزء من أجزاء بلاد الأنباط[1]، إذ تم تسجيل النصوص المكتوبة بالآرامية، ومجموعة من اللغات من العربية الشمالية القديمة والعربية الجنوبية القديمة والمجموعات العربية، ويتضمّن قسم من هذه النصوص سماتٍ من اللغتين، مثلا، النصوص النبطية (رقم 17) من الحِجر التي تمزج عناصر للعربية القديمة والآرامية[2]، ويعزى ذلك على أقلّ تقدير إلى ظروف تاريخية خاصة، فضلاً عن وجود الكتابة المسمارية المبعثَرَة والعبرية والإغريقية والنقوش اللاّتينية في هذه المنطقة. ويكمن محور اهتمامنا في النقوش الميضابية (قديماً الميناتية)، والتيمائية، والدادنية، والنبطية، والصيغ المختلفة للثمودية، وسنفحص كلَّ واحدةٍ منها بإيجاز؛ لتبيان إمكانية ربط أي منها بالانتماء السياسي أو بالأنماط الدينية.

طُبِّقت السمة الثمودية على عدد كبير من النقوش التي عُثِرَ عليها على طول الجانب الغربي لشبه الجزيرة العربية من سوريا إلى اليمن[3]، ولابُدّ من أن نذكر أولاً: أنّه لا يوجد ربط تاريخي بقبيلة ثمود[4]، إذ أُستعملت المجموعة لتغطية تنوّع

---

(1) يعدّ ماكدونالد 2000 الدليل اللغوي الأكثر اختصاراً لهذه المنطقة، وهناك ملاءمة قليلة في المصطلحات المطبّقة على لغة شمال الحجاز، وبصورة تدريجية تمتع بصعوبة وتعقيد وتنوع في لهجاتها المختلفة وفي نصوصها المكتوبة بحيث أنها أصبحت واضحة. انظر أيضاً: روشنكسي 1980. يعرضُ الشكل 37 نظرةً عامةً حول النصوص المختلفة لشمال المنطقة العربية القديمة، التي تم توثيقها من المنطقة والمنطقة المجاورة.

(2) لتكوين فكرة عن مثل هذا هذه النصوص المختلطة. انظر: ماكدونالد 2000 ص54-50.

(3) انظر: ماكدونالد وكينغ 1999، لعرض أنواع مختلفة من «النصوص الثمودية».

(4) يجب أنْ نذكر في هذا السياق بقايا معبد (راوفا) في حدود 200 كيلو متر إلى الشمال الغربي من الحجر. «انظر: بارو وآخرين 1969-1968 ص219-215». وهناك نصّ إغريقي - نبطي ثنائي اللغة يرجع تاريخه إلى أواسط القرن الثاني الميلادي ينص على أنّ البناية كانت مخصّصة للإمبراطور ماكوس اوريليوس ولوسيوس فيروس بناه (srkt tmwdw). «انظر: ميلك في بار وآخرين 1971

اللهجات العربية الشمالية القديمة والنصوص المكتوبة؛ (تلك التي تتضمن الحرف (*h*)، أو الحرفين (*hn*) مع أداة التعريف). وسيتواصل التحليل المفصّل الذي بدأ بتمييز ذلك. ويعدّ المثال الوارد من النقوش الثمودية قرب تيماء أفضل طريقة لتوضيح هذا التطور في التصنيف، فقد عُثِرَ على نصوص نبطية ونصوص ثمودية تحت (رقم 505 من النصوص الثمودية) على الطريق من الحِجر إلى تيماء نقشها ماهاكدال مسجِّلاً سوءَ الحظ الذي حدث لجماله. ودَوّن كلٌّ من جوسن وسافيناك ذلك مثالا للمخربشات الثمودية، وقد طُبِّقَتْ هذه السّمة على مئات النصوص التي جُمعت قرب الحِجر وتيماء وتبوك.

وفي دراسة لليحيانيين، ودراسة نقوشهم، ونقوش الثمودية ميّز وينيت مجموعات فرعية عدّة ضمن إطار أعداد كبيرة من النصوص الثمودية التي جمعها المسّاحون، ومنهم: جوسن وسافيناك، التي وصفها أنّها ثمودية (A ، B ، C ، D ، E)[1]، ونتيجة لكثرة صيغ الحروف المميزة التي تقع تحت الثمودية A سيستمر نظام وينيت الذي لا يزال قائما إلى يومنا هذا. وعلى كلّ حال، كما أدرك هو نفسه فيما بعد أنّه من الأفضل نعت الثمودية A بـ (التيمائية أو التيمانية) كأمثلة للنصوص المكتوبة التي عُثِرَ عليها حول تيماء[2]. ومثلما أوضح ماكدونالد، سوف يُشار إلى النصوص الثمودية 505

ص57-54». ويترجم ميلك الجمعية بالنبطية جمعية الثموديين وفي الإغريقية (أمّة الثموديين). واعتمد بور سوك هذه الترجمة عام 1975. ويعدّ الدليل الوحيد للاسم بالنبطية، وعلى كل حال، لم تُقبل ترجمة ميلك عالمياً، وحديثاً جداً ناقش ماكدونالد أنّ كلمة (srkttmwdw) «كلمة إغريقية تشير إلى وحدة عسكرية ترتبط بالجيش الروماني»، ما جلب التنبّه إلى نص من جنوب سوريا يبدو أنه يشير إلى وحدة عسكرية مماثلة ويقترح أنّ (srkt) يمكن أنْ ترتبط باللغة العربية بجذر عربي (srk) ويعني شركة أو شراكة أو تعني «يشارك أو يدخل في اتفاقية أو شراكة طوعا لغرض شامل». «لين 1541 ب - 1543 ب، في ماكدونالد 2009 ب ص8». وقد ذُكِرت قبيلة ثمود في المصادر القديمة الأخرى. انظر: شهيد 1999، الذي وضع موقعها في الحجاز، لكنه لم يعط إلاّ معلومات قليلة. أما فيما يتعلق بالربط بين ثمود والثموديين فمن المهم أنْ نشير إلى أنّ اللغات المستعملة في هذا النص هي النبطية والإغريقية وليست اللهجات الثمودية.

(1) انظر: وينيت 1937 ص49-18. وهذا لا يعني أنّ الباحثين الأوائل لم يميزوا تعقيد وتنوّع هذه الفصيلة، إلاّ وينيت فكان أول من وصفها بمثل هذا التفصيل، وتضمن وصفه موجزاً مفيداً للملامح العامة لكلّ مجموعة من المجموعات في ص49-48.

(2) وينيت وريد 1970 ص 70-69 وص. 90-89. سيبين هذا العمل المستقبلي أنه ينبغي تقسيمها «(ص. 44).

أنّها تيمائية لانتهائها بنهاية (ic-) بالنسبة للغات والنصوص المكتوبة[1]. وتوضح النصوص الثمودية رقم 505 الطريقة المعقّدة لإعادة تصنيف النقوش الثمودية التي كان عليها أن تواجه تصنيفات[2]، وطالما أنّ هذا يغطّي حيزاً كبيراً في الزمان والمكان فإنّه ليس من السهولة إنْ لم يكن من المستحيل كشف الانتماء الديني أو السياسي الخاص بهذه النصوص.

كانت معظم نصوص تيماء ضمن النصوص الثمودية التيمائية، وهي لهجة من العربية الشمالية القديمة، أمّا وضع تاريخ لها فهو أمر يساوره كثير من الإشكال، لكن يبدو أنّ النصوص التيمائية المدوّنة يرجع تأريخها إلى القرن الثامن قبل الميلاد، علماً أنّ معظم النصوص يعود تأريخها إلى قرون قليلة بعد ذلك[3]. وأدّى تحرك نابونيدوس في القرن السادس إلى تقديم النصوص المسمارية[4]، وبعد ذلك الآرامية التي أخذت بيدها زمام الأمور في المدينة[5]، أما (مسلّة تيماء) المشهورة والمكتوبة بالآرامية الملكية فيرجع تأريخها إلى أواسط القرن الخامس قبل الميلاد، وتصف لنا تقديم الإله (Slm) لـ (hgm) بجانب الآلهة الآخرين في تيماء وأسماء الكاهن البابلي[6].

واستمرت النصوص الآرامية في النصف الثاني من الألفية الأولى، والمهم هنا بصورة خاصة عدد من الإهداءات الدينية التي عُثِرَ عليها في مركز المدينة، التي

---

(1) ماكدونالد 2000 ص 28.

(2) ماكدونالد 2004، ص43، ذكر وينت مثلا: «الثمودية E يمكن إعادة تصنيفها بوصفها هيسمايك، والأكثر من ذلك وبالإشارة إلى الثمودية ب فقد أكد على أنّ العمل المستقبلي سيقسمه على أقسام فرعية»، ص44.

(3) ماكدونالد 2000، ص42، الذي يذكرنا بوثيقة القرن الثامن من قرقميش التي ربما تتضمّن ذكر النصوص التيمائية المكتوبة، وتوصل وينيت وريد 1970، ص90 إلى استنتاج مماثل بمقارنتها عن كثب أنّها ترتبط بالنصوص المكتوبة التي عُثِرَ عليها في العراق.

(4) انظر: Eichmann وآخرون 2006 ص 174-169.

(5) ولإلقاء نظرة موجزة على عدة نصوص آرامية أُكتشفت في تيماء. انظر: ليفنك استون وآخرين 1983 ص105-104.

(6) يرافق الحجر لوحتان بارزتان؛ الأولى: تصف لنا الإله (Slm) وعلى رأسه قرص شمس مجنّح، أما الأخرى فتعرض لنا كاهن (Slmszb) المسؤول عن هذا النقش في عملية تقديم القربان. تم وصف الإلهة (Slm) لـ snjl, (mhrm و sym) في النصّ أنّهم كانوا محط عبادة في المدينة، وهناك أيضا منحة من عقارات المعبد الموجودة لدعم الأماكن المقدسة للإله الجديد. «النقوش السامية المدونة رقم 2, 113, جيبسون 1975، ص 148 - 151».

أودعها حكام ليحيان، وتستند إلى دادان ومكتوبة بالارامية[1]. لم يكن الوضع السياسي في تيماء في هذه الفترة مؤكداً، لكن تكشف لنا المادة عن وجود علاقة وثيقة مع الحكام اللحيانين في دادان[2]، تبينّ استمر التقليد المحلّ للآرامية، كما وضع الحكّام اللحيانيين نصوصاً بهذه اللغة، وليس بالدادنية التي هي لغة مركزهم السياسي.

وفي القرن الأول الميلادي، يبدو أنّ النبطية أصبحت لغة بارزة وبحسب الاختيار، وقد عُثِرَ حديثاً على نصّ يبيّن أنّ هذه اللغة كانت لا تزال مستعملة بداية القرن الثالث[3]، ويبدو وجود بيانات كافية تبينّ لنا التطورات، وعلى الأقل الانتقال من النصوص الآرامية المكتوبة والملكية إلى النصوص النبطية المكتوبة[4]، وقد فهرس أحد هذه النصوص يفنغستون وآخرون، بحيث يرجع تاريخه إلى أرضية قديمة للكتابة، أي إلى القرن الثاني قبل الميلاد، الذي يعكس لنا ملامح مشابهة للنصوص النبطية المتأخرة[5].

يعدّ الوضع اللغوي في واحة دادان أقلّ تعقيداً، إذ نُقشت كتابة معظم نصوصه بنقش محلّ للعربية الشمالية القديمة وأطلق عليها تسمية الدادانية[6]. ولم تُدمج هذه النصوص ضمن فصيلة الثمودية، التي يبدو أنّها كانت تتضمن إشارات إلى حاكم

(1) لم يتم تُنشر هذه النصوص، ولكنها ذُكِرتْ على (موقع الانترنيت). انظر أيضا: «ايخ مان وآخرين 2006أ، ص 168».

(2) انظر المرجع السابق ص 167 - 169.

(3) يتضمن النصّ النبطيّ المؤرخ الوحيد من تيماء إشارة إلى اريتاس الملك ويفترض أن يكون اريتاس الرابع. «انظر: في أعلاه ص114، رقم 11»، وحديثاً جداً عُثِرَ على نصب جنائزي من مواطن يهوديّ في تيماء مكتوب بالنبطية يرجع تاريخه إلى السنة 98 للمقاطعة، AD 203. «النجم وماكدونالد 2009».

(4) روشنسكي 1980 ص172، ولديه جدول مفيد يقارن صيغة الحرف في الآرامية المستعمل في تيماء مع نصوص أخرى مكتوبة بالآرامية.

(5) ليفنغستون وآخرون 1983 ص105 - 106، النقش من حجر وحوض حجري محفور يسجّل إهداءً من الحجر إلى إلهة (mnwh). ولحظ ليفنغستون وآخرون «أنّ صيغ الأحرف الأخرى، الألف الأولى في (lht) ترجع النقش إلى فترة انتقالية بين الآرامية الملكية والنبطية أو النبطية الأولى، ويمكن للمرء أنْ يقترحَ تاريخاً في حدود القرن الثاني قبل الميلاد.

(6) هذه الصفة اختارها ماكدونالد ليطبقها. «ماكدونالد 2000، ص 41 - 42»، فارس، درابو 2005. وعلى كل حال اختار درابو مصطلح (ديدانو - ليحانية) مشيراً إلى تجنب تبنّي المصطلحات السريعة من دون وجود بيانات كافية للقيام بذلك، ص30. أمّا وصفها باللغة فهي في الحقيقة دراسة شاملة حديثة جداً.

محلّ، إما الملك دادان، أو ملك الليحيان؛ ولذلك انشطرت إلى مجموعتين فرعيتين وهي: الدادانية أو الليحيانية كمحاولة لربط الكتابة المنقوشة بالوضع السياسي[1].

ويُفضّل الآن أنْ نشير إليها بأحد المصطلحات، طالما هناك صيغ متأخرة وصيغ متقدمة لتطور الكتابة المنقوشة ذاتها، فإنّ هذا لا يمكن ربطه بصورة مقنعة بالكيان السياسي، إلاّ بواحة دادان. وتعتمد صياغة ماكدونالد لمصطلح (دادانية) على حقيقة أنّ المصادر القديمة استعملت دادان في المجال الجغرافي والسياسي، في حين أنّ مصطلح اللحيان يشير إلى المملكة فحسب؛ لذلك يُفضّل مناقشة تسمية المدونة المنقوشة استناداً إلى هذه المكان[2]، أما النصوص المكتوبة فيعتقد أنّها بدأت في حدود القرن السادس، وبعد ذلك تدهورت في القرن الثاني أو الأول قبل الميلاد[3]. ويلحظ تنوّع في النصوص المكتوبة في أوقات مختلفة؛ لذلك اقترح ماكدونالد تصنيفها إلى: الدادانية الأولية والوسيطة والمتأخرة[4].

وإلى جانب النصوص الدادانية، كان لدادان تركيز في النقوش الميضابية (قديماً الميناثية) في المنطقة، وبوصفها جزءًا من المجموعة العربية الجنوبية القديمة، فإنّها متميزة من الدادانية واللهجات العربية الشمالية القديمة[5] والحديثة، إذ يُشار إليها

(1) غريم 1932، ص753 - 758، الذي اقترح أنّ أحد النصوص الذي يشير إلى (ملك دادان) بجانب آخرين قليلة، وهي صيغة مختلفة عن النصوص الأخرى الخاصة بالواحة، وتستند هذه بدرجة كبيرة إلى صيغة أحرف غير معتادة في النصّ المذكور (ملك دادان). «النصوص النبطية 138». ونبّهنا وينيت إلى مشكلات تتعلق بتحليله، واقترح معايير مختلفة لفصل الكتابة المنقوشة الدادانية عن الليحيانية، قائلا: إنّ النصوص مع هذه الحروف لا تعرض لنا أيّ اتجاه ليقترب مع الأساس الذي يجب أنْ نوصفه دداني والآخر ليحياني. «وينت 1937 ص10 - 11».

(2) ماكدونالد 2000 ص 33.

(3) فارس - درابو 2005 ص113 - 116، الذي يقدم لنا نظرة تفصيلية حول كرونولوجيا هذه النقوش. والصعوبة هي. على الرغم من وجود إشارات عديدة إلى هذه النقطة. لا يوجد مصدر خارجي يؤيد إعادة الترتيب، ولدينا ترتيبان زمنيان اقترح الأول وينيت 1937 ويتضمن معلومات مقارنة تشير إلى تاريخ القرن السادس ق. م، بدايةً لهذه النصوص، ويرى أنّها استمرت كما هي إلى القرن الثاني ق. م. أما الاقتراح الآخر فهو لـ(كاسيل) ويبدأ من القرن الثاني ق. م. وتوقف خلال الفترة النبطية في القرن الأول الميلادي، ويبدأ ثانية في القرن الثاني الميلادي لمدة قصيرة. وعبّر فارس- درابو عن نقطة الضعف الرئيسة أنّ «هذه الكرونولوجيا لم تأخذ بنظر الاعتبار الأحداث التاريخية في المنطقة»، وتكمن الإشكالية الرئيسة في فكرة إمكانية بزوغ سلالة جديدة في القرن الثاني الميلادي، ومن المؤكد أنّ الحِجر أصبحت تحت السيطرة الرومانية وربما دادان أيضا.

(4) ماكدونالد 2000 ص 33 - 34.

(5) للحصول على لمحة عامة عن معالمه اللغوية، انظر كوجان وKorotayev 1997.

أنّها معينية بحسب المملكة المعينية التي تستند إلى مَعينْ، التي يطلق عليها اليوم اسم اليمن. وقد اضطلعت بدور رئيس في تنظيم تجارة البخور في النصف الثاني من الألفية الأولى قبل الميلاد، وأقامت مستعمرات في مراكز أخرى عدّة تعنى بالتجارة ذاتها بما فيها دادان. وعلى كلّ حال، يبدو أنّ اللغة سبقت المعينية التي اُسْتُعمِلَتْ في نقوشها في الداخل والخارج، وتسمى في الوقت الحاضر بوادي ميضاب (اليمن) إذ تأصّلت هناك[1].

ازدهرت مملكة معين من القرن الرابع إلى القرن الثاني قبل الميلاد؛ لذلك تأكّد تأريخ هذه النقوش في تلك الفترة. وقد أُعتقِد سابقاً أنّ المعينيين سيطروا على دادان عن طريق ما تعكسه هذه النقوش، لكن في الوقت الحاضر يُحتمل أنّها مستعمرة مشهورة بالتجارة أُقيمت ضمن الإطار السياسي الذي كان موجوداً سابقاً[2]. ومثلما هي الحال مع تيماء، ثَمّة نصوص نبطية مبعثَرَة ظهرت كلما توجهنا نحو الفترة النبطية[3].

تعدّ النبطية اللغة الرئيسة المتمثلة هنا بالدليل القديم للحِجر[4] بما في ذلك نقوش القبور التي المؤرخة بدقة، وتمثل مجموعة من نصوص القرن الأول الميلادي. ويوجد عدد قليل من النصوص الميضابية والآرامية الملكية التي تكشف لنا عن سكان هذه المدينة قبل الفترة النبطية[5]. ومن ناحية أخرى، تمت فهرست كثير من النقوش العربية الشمالية القديمة من الموقع بما في ذلك أمثلة من اللهجات: الدادانية، والهيسمائية، والثمودية ب، والثمودية ج. ووضعت ليلى نعمة أرقامها ودمجتها في 159 مقابل 416 من النصوص النبطية[6]. وكما هي الحال مع جميع المواقع لا تُوجد إلاّ تواريخ قليلة تم تقديمها في النصوص العربية الشمالية القديمة، وأنّ معظمها

(1) انظر: روبن 1991 ص 98.

(2) انظر وينيت وريد 1970 ص 117 - 118.

(3) لا تزال JS II أكبر مجموعة من هذه.

(4) انظر: نعمة 2005 حول لمحة عامة عن نقوش الحجر.

(5) انظر: نعمة 2005 حول نقوش تتعلق بالنصوص الآرامية الملكية التي واحد من ثلاثة منها تم نشره. انظر: نعمة أيضًا 2005، ص160 - 161 وكذلك انظر: إلى البعثة الآثارية في الجزيرة العربية ص250 - 262 بما في ذلك خمسة نصوص ميضابية معظمها عُثِرَ عليها في موقع يقع على بعد 2 كيلو متر شمال المدينة ذاتها.

(6) نعمة 2005 ص 160 - 161.

ليست إلا إشارات، ولفتت نعمة التنبّه إلى النصوص النبطية رقم 17 والنصوص الثمودية رقم 1، حيث هناك نصّان محفوران سويّة على قصر البنت مع سلسلة صخرية تتضمن عددا من واجهات القبور[1]، ويسجّل لنا النصّ النبطي القبر الذي تم إنشاؤه لـ (rqwš brt ʻbdmnwtw) ويرجع تاريخه إلى السنة A 162 أي 267 ميلادية. أما النصّ الثمودي (النص الثمودي D بحسب رأي نعمة) فيتجه نحو جهة يمين النصّ النبطي ويقدم لنا ملخصاً بذلك. إذن كانت الثمودية مستعملة في الحِجر في النصف الثاني من القرن الثالث الميلادي، والمؤكّد أنّ النبطية استمرت في الاستعمال في المنطقة إلى القرن الرابع. وتعكس النصوص النبطية رقم 386 نصباً تذكارياً جنائزياً قرب دادان يرجع تاريخه إلى 307 ميلادية مع نقش أيضا يرجع تاريخه إلى 356 ميلادية يذكر فيها رئيس الحِجر(*ryš ḥgrʼ*)، ويعرض لنا نوعاً من السلطة البلدية التي كانت موجودة في تلك الفترة[2].

إنّ هذا العرض القصير أبعد من أن يكون شاملاً، لكن يُقْصَد منه فقط إلقاء الضوء على اتجاهات واسعة جدّاً من استعمالات اللغة في المنطقة، إلاّ أنّ بعض الأنماط يمكن كشفها: الأول إذا كان لزاماً علينا أنْ نشخّص نصوصاً مكتوبة ينبغي في هذه الحالة أن يكون هناك لهجات مختلفة من العربية الشمالية القديمة. ولا يزال التطور الكرونولوجي لهذه والعلاقات فيما بينها غير واضح، أمّا بالنسبة إلى التيمائية التي لدينا دليل عنها من القرن الثامن قبل الميلاد فربما كانت الأقدم في الظهور في المنطقة، وقد استمرت العربية الشمالية القديمة إلى القرن الرابع أو الخامس الميلادي.

يتمثل الأنموذج الثاني في ظهور النصوص الميضابية من القرن الرابع إلى القرن الثاني قبل الميلاد، وعلى أقلّ تقدير في الحِجر ودادان، وقد مُيّزت فورًا عن طريق تكرار كلمة مَعين، ولاسيما في الإهداء إلى (واد) أحد الآلهة الرئيسين في مَعين، وقد تأكد وجود معبد مخصّص له في دادان، وظهرت الآلهة المعينية الأخرى بصورة في النصوص الميضابية حصراً. وعلى كلّ حال، توجد إشارات إلى أنّ المستعمرة المعينية في دادان لم تكن محصورة في الجانب الديني. وسجّلت النصوص الليحيانية رقم 49 مثلا، لإهداء إلى (d-gbt) الذي كان احد الآلهة المشهورين جدّاً في النصوص الدادانية، وذلك من

(1) المرجع نفسه. ص 171 - 172.

(2) 1970 Stiehl.

قبل كاهن (واد) وكانت مكتوبة بالددادانية[1]. ويفسرّ جوسن وسافيناك هذا بأنّه يبينّ لنا «الليحيانيين الذين خلفوا المعينيين لا يرفضون الإله واد»، لأنّهم كانوا يؤدون العبادة له». بحسب ما اتضح في أعلاه، ولم يعدّ من الضروري أن نرى الليحيانيين بكل بساطة أنهم خَلَفٌ للمعينين في دادان. ومن الممكن تماماً أنّ المستعمرة المعينية تم إنشاؤها في فترة السيطرة اللحيانية، ويعدّ هذا النقش معاصراً لمستعمرتهم. وفي الحقيقة، يمكن أنْ يكشف لنا اسم الكاهن (*ʻbdwd*) الأرضية المعينية، ويأتي الدليل الوحيد الآخر لهذا الاسم من النص الميضابي في النصوص المعينية رقم 59. ويبدو من المحتمل أنّ الطائفة المعينية جاءت لتشارك في عبادة الإله في دادان المُقام قبل وصولهم.

أما النمط الثالث فهو ظهور النصوص النبطية في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد فيبدو أنّها ظهرت أولاً في تيماء، إذ لحظنا أنّ تقليد النصوص الآرامية الملكية تطورت باتجاه النصوص النبطية المكتوبة. وربما يُحْسَب ذلك مقابل أيّ ربط بين تقديم القاعدة النبطية وتقديم النصوص النبطية المكتوبة. وتُلحَظ مجموعة من النصوص على الطريق من الحِجر إلى تيماء لها علاقة وثيقة مع هذه المسألة، وقد أرجع جوسن وسافيناك تاريخَ النصوص النبطية 334, 335 و337 إلى القرن الثاني قبل الميلاد بحسب نصوصها المكتوبة. وعلى الرغم من أنّها ضمن إطار مجموعة النصوص النبطية أدرك المؤلفون أنّ صيغَ الحرف ليست نبطية قياسية؛ لذلك يُفضل وصفها أنّها الآرامية الملكية. ويشير ذكر مسعود الذي أطلق على نفسه اسم ليحيان. وربّما يعود تاريخ هذه النصوص إلى نهاية تقليد النقوش الدادانية ومن المحتمل أنها تمثّل محاولة لمسعود أن يُعيد إقامة المملكة الليحانية في الحِجر أو تيماء، لذلك كان عليه اختار الآرامية ليعبّر عن نفسه وليس الدادانية، إذ إنّ كلّ حاكم لحياني قد استعملها سابقاً. وقد اقترح أولاً أنّه لدينا ملك الأنباط الذي يعبّر عن سلطته المُقامة حديثاً على المملكة الليحيانية، لكن لم يعدّ يبدو ذلك أمراً محتملاً[2]. ومن الأفضل قطع هذا الاتصال بين القواعد النبطية والنصوص المكتوبة.

ونستنتج أنّ مسعود اختار أن يعبّر عنه نفسه بلغة أصبحت أكثر علاقة بالمنطقة،

---

(1) انظر ايضاً فارس - درابو 2005 D45.

(2) وينيت وريد 1970، ص120، الذي يقترح أنّ مسعود مغامر مستقر كان مسئولا عن إسقاط اللبحانيين في القرن الثاني أو الأول قبل الميلاد.

وربما تكون هذه نتيجة لتأثير الأنباط المتزايد، لكن كما هي الحال في مناطق أخرى من المملكة سوف لا نرى القواعد النبطية بوصفها مطلباً أساسياً لاستعمال النصوص المكتوبة الآرامية أو النبطية.

تيماء:

تعدّ تيماء أقدم المستعمرات الثلاثة، وربّما يرجع تاريخ الاستيطان في هذا الموقع إلى الألفية الرابعة، وعليه يمكن البدء بالمصادر الأشورية والإنجيلية لأخذ فكرة حول هذه المدينة[1]. تشير المصادر الأولية والإشارات إلى تيماء من سجل دُوّنَ في فترة الملك الآشوري تجلات بلاسر الثالث الذي حكم في النصف الثاني من القرن الثامن قبل الميلاد، عندما كانت هذه المدينة مشهورة بتجارة البخور[2].

وظهرت هذه المستعمرة مرات عدّة في المصادر الإنجيلية، ووُصِفَتْ أنّها جزءٌ من أيدوم[3]. ويبدو أنّ الملك البابلي نابو نيدوس انتقل إلى هنا أواسط القرن السادس لمتابعة سياساته الدينية غير الارثودوكسية. ويقترح بودن وآخرين أنّ هذا يمثل جزءًا من تحرك أوسع لمحاولة الهيمنة على طرق التجارة في المنطقة[4]. وبعد ذلك لا يوجد إلاّ ذكر قليل جدّاً لتيماء في النصوص الأدبية ويبدو أنّ المدينة ربما كانت تدفع اتاوات إلى الملك الاخميني، ولكن من المحتمل أنها لم تشكّل جزءًا من أيّة دولة من الدول الإغريقية[5]. ولا يتوافر أيّ سجل لغزو بلاد الأنباط لهذه المنطقة، لكن يمكننا افتراض أنّ الأنباط كانوا معنيين بتعزيز زمام الأمور في المنطقة الخاصة بطرق التجارة مَثَلَهُم مَثَلْ الآشوريين والبابليين.

ومثلما هي الحال مع المستعمرات الأخرى في الحجاز، أُكتشف موقع تيماء وكتابة

(1) انظر: Bawden وآخرون. 1980 ص 71 - 74 لمحة عامة عن تيماء في السجلات التاريخية.

(2) انظر: ايرفين 1973، ص290. إذ تظهر إشارة أولية أيضا يعود تأريخها إلى أواسط القرن الثامن قبل الميلاد في تقرير لحاكم سوهو وماري (Suhu و Mari) في بلاد الرافدين الوسطى، ويصف ذلك بهجوم قام به على القافلة من تيماء وصاغ التي أصبحت ضمن مقاطعته. وورد في التقرير أنّه أسَرَ مائة رجل ومائتي جَمَلٍ مع بضائعهم. «كافينو وإسماعيل 1990».

(3) E. g. Ezek. 25: 13.

(4) انظر: Bawden وآخرون. 1980 ص 72.

(5) المرجع نفسه. ص 72 - 73.

تقرير عنها في العالم الغربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر[1]. وكانت ضمن مسوحات للكتابات المنقوشة في المنطقة في القرن العشرين، إذ جاء التحقيق الآثاري المتقطّع[2]، ويعدّ الآن موضوعاً للمشروع الذي تديره الهيأة العامة للسياحة والآثار في الرياض والمعهد الآثاري الألماني في برلين، الذي أدّى عمليات تنقيب منتظمة منذ عام 2004[3]. وتظهر لنا أنّ البيانات الآثارية الأكثر أهمية تتعلق بالمعبد الذي خُصصَ لمركز المدينة. ويبدو الهيكل العام أنه أُعيدَ تشكيله مرات عدّة، لكن المؤكّد هو استعمال في الفترة النبطية[4]، ونلحظُ موقد البخور بالنقوش النبطية التي أُكْتُشِفتْ في جنوب غرب البناية[5].

وعلى كلّ حال، تقدّم النقوش التيمائية والآرامية الملكية والنبطية في هذه الأماكن والمحفورة على قطع البنايات أو في الصخور المحيطة بالمدينة رؤية واسعة وعظيمة للحياة الدينية في تيماء، ويتماشى نصّ آرامي آخر من المدينة نفسها مع النصوص النبطية في القرن الأول الميلادي من الحجر، ويتضمن ذكراً إما للإله (tdh/trh) أو الإلهة (*mnwh*)، ويمكننا قراءة ذلك في مدونات النقوش السامية بالآتي:

1. *qṣr dy qrb*
2. *'zmw br rg'*
3. *ltd[r]h 'lht'*
4. *'l ḥyy[why]*[6]

(1) حول فكرة البحث الأولية بشأن تيماء، انظر: بودن وآخرين 1980، ص73 - 74.

(2) إنّ أول تحقيق آثاري في تيماء أخذه على عاتقه في 1951، «1957، ص72 - 103»، وتبع ذلك بعد عقد من الزمان «وينت وريد 1970، ص23 - 37»، أمّا بالنسبة للهيأة السعودية للآثار فقد بدأت تحقيقاتها في السبعينيات بنتائج نشرتها في مجلة (الأطلال). أما المسح الذي قام به بودن وآخرون عام 1980 فأضاف المزيد من التفاصيل فيما يتعلق بالبقايا الآثارية وإدارة التنقيبات التي جرت في أسوار المدينة وإعطاء دراسة تفصيلية للفخار.

(3) إنّ أحدث النتائج ظهرت في ملخص على موقع المشروع الالكتروني:
http: //www.dainst.org/index_3258_en. html.
وهنالك تقارير أولية أيضاً تضم إيشمان 8200 وإيشمان وآخرين 2006 أ، و إيشمان وآخرين 2006 ب.

(4) إيشمان وآخرون. أ2006 ص 167 - 168.

(5) ذُكِرَ هذا النقش مُختصراً عند ايشمان 2009، ص63. وانظر: هورس ليتر 2010، ص236 «الفهارس المرقمة 109 و110».

(6) CIS II 336.

(*qṣr*) هذه التي أهداها (*'zmw* ابن *rg''*) إلى الإلهة (*tdh/trh*) في حياته.

تمت ترجمة (qsr) في مدونات النقوش السامية أنّها (*aedicula*)، ويبدو أنّها تشير إلى بناية من هذا النوع[1]، وقد ذُكِر الإله (tdh أو trh) بسبب عدم التمييز بين الحرفين (d و r) في عدد من النصوص الآرامية، وعلى كلّ حال اقترح نيبي (W.- G. Nebe) قراءة أخرى هي:

1. ḥgr' dy qrb
2. 'zmw br rg''
3. lmnwh 'lht'
4. 'l ḥyy[.. [2]

«hgr و zmw ابن *rg''* مهداة إلى الإلهة (ما ناواه) (Manawah) في حياتها».

وتُرجمت (hgr) بأنّها (Geweihte)، وكن ليس لدينا أمثلة مشابهة لها[3]، وأخيراً اقترح ديجيكسترا قراءة (mnh) لاسم إلهيّ في بداية السطر الثالث[4]، ويمكن جلب دليل خارجيّ لدعم قراءة الإله (tdh/trh)، ويبدو أنّه أحد النقوش الموجودة على القبر في الحِجر يرجع تأريخه إلى 35 /34 ميلادية، ويَشترط غرامة ينبغي دفعها إلى الإله، إذا كان هناك أيّ انتهاك للقواعد الموضوعة[5].

ويعدّ القبر ثاني اثنين أقامهما التيمائيون في الحِجر؛ لذلك يُحتمل جدّاً أنّ تيماء كانت مركزاً مُهمّاً لعبادة الآلهة. وعلى كلّ حال، يتضمن نص آرامي آخر من تيماء نفسها ذكر (mnwh) الذي أُكْتُشِفَ عام 1982، محفوظ على حوض حجري ربّما كان يستعمل للطقوس ويشكّل إهداءً إلى الآلِهة (mnwh lht lht-mnw)[6]، وتعدّ (mnwh) الإلهة مُهمّة في المنطقة، وقد ظهرت هذه الإلهة عدة مرات في الحِجر. ومن الممكن أن

---

(1) See DNWSI p. 1023.

(2) ذكرت في باير وليفينغستون 1987 ص 292.

(3) انظر DNWSI ص 348.

(4) ديكسترا 1995 ص 76-75.

(5) في هذا السياق يلحظ هيلي أنّ قراءة نيبي الجديدة لهذا النص التيمائي لا يجد دعما له. «هيلي 1993، ص141».

(6) هذا النقش نشر في كل من ليفينغستون وآخرون. 1983 ص 106-105 وباير وليفينغستون 1987 ص 292-290.

يرجع تأريخ هذا النصّ إلى القرن الأول أو الثاني قبل الميلاد، وربما يسبق الفترة النبطية[1].

لا تكشف النصوص النبطية الأخرى من المدينة أيَّ شيء خاصّ فيما يتعلق بحياتها الدينية، بحسب ما نُشِرَ حديثاً، ويقدّم النصّ دليلاً للطائفة اليهودية في تيماء على الرغم من أنّه يعود تاريخه إلى مائة سنة بعد الفترة النبطية[2].

وخارج هذا النطاق، نحن محدّدين إما بنصوص يعود تأريخها إلى الهيمنة النبطية في الفترة السابقة- أو أنّها وُجِدت على الطرق المؤدية إلى المدينة. وتسجّل الحجرة التيمائية المذكورة في أعلاه، التي يرجع تاريخها إلى القرن الخامس أو السادس قبل الميلاد مقدمة لـ (slm zy hgm) بجانب الآلهة الموجودين (slm zy mhrm,) 'sngl و'šym')[3]، ويسجّل نصّ آخر من نصوص مكتوبة مماثلة لنا قرابين قُدّمت في المعبد إلى (slm zy rb)[4]، ويبدو أنّ(slm) اسم إلهيّ، وأنّ (zy) تقدّم عنصراً وصفياً دقيقاً ربما يعمل على تحويل هذه الآلهة إلى محلية أكثر[5]. ويبدو أنّ (slm) قد حصل على أتباع في هذه المنطقة فدُوِّنَ في كثير من النصوص التيمائية[6]. ولسوء الحظ، لم يُوضع تأريخ عليها، إلاّ أنّ غيابها من أيّة مخربشات أثرية من بلاد الأنباط في المنطقة يوحي أنّ عبادتها اضمحلت في تلك الفترة، ولم تُقَدّم (sngl,sym) في النصوص التيمائية وغيرها في المنطقة المحيطة بالمدينة. وبصورة مشابهة، لم تظهر الآلهة البابلية نابو ومردوك وزابانيتو وتاش ميتو ونانايا، الذين ذُكروا في المسلّة الملكية المسمارية لنابونيدوس خارج هذا السياق[7].

---

(1) ليفنغستون وآخرون 1983، ص106-105، الذي يضع النص في القرن الثاني، ويصنّف النصوص المكتوبة بالآرامية. أما بالنسبة لباير وليفنغستون فإنهما يصنّفان النص المكتوب بالنبطية ما يدفع النصّ باتجاه القرن الأول الميلادي، ويشير كلّ منهما إلى صيغ للحروف. ومن الصعوبة بمكان إعطاء حكم أوثق، في الوقت الذي لا تزال الكتابة المنقوشة وسجلها في المدينة متناثراً.

(2) محمد النجم وماكدونالد، 2009. يسجل النص مبنى (npš of 'š'yh br ywsp) في سنة 98 لمنطقة (hprky') أي 203 م. وجلب النجم وماكدونالد الانتباه إلى الأرضية اليهودية للأسماء والتقارير من الفترة الإسلامية والوجود اليهودي في الواحة، وحذّرا من أنّ الأسماء الشخصية لا يمكن استعمالها دليلاً قوياً للافضليات الدينية، ص214.

(3) CIS II 113، جيبسون 1975 ص 151-148.

(4) ليفنجستون وآخرون. 1983 ص 111-108 وباير وليفينغستون 1987 ص 288-286.

(5) يناقش محمد مرقطن هذه الآلهة، أصولها الممكنة وظهورها في تيماء وأماكن أخرى.

(6) المرجع نفسه. ص 21.

(7) انظر Schaudig وHausleiter في إيشمان وآخرون. 2006.

وما يتفق بدرجة أكثر مع دراستنا هو النص النبطيّ، الذي عُثِرَ عليه في ضواحي، المدينة والذي يُقرأ كما يأتي: dkrwn ʻryš mn qdm dwšr’ ʻ[lḥymw br[h] šl[m ، بمعنى للذكرى (rys) قبل (ذو الشرى) ولابنه (hynw) السلام[1].

ولسوء الحظ، لم يذكر هذا النصّ وجود المعبد أو أيّ بناية أخرى في تيماء، بل تؤكد مواقف الكاتب وجود عدد من النصوص التيمائية جُمِعَتْ من ضواحي المدينة تتضمن معلومات مشابهة. وتتضمن مجموعة المخربشات الأثرية الثمودية من الهيبو شاردي (*el-Hebou eš-Šardy*) لكل من جوسين وسافيناك في هذه المنطقة التي تبعد 10 كيلو مترات جنوب المدينة، تتضمن إشارات عدّة (lh ,rdw.). وذُكِرَ رضو (Ruda) في النصوص الثمودية والصفائية، ولكن ليس من المؤكد فيما إذا كان لهم إله أو آلِهة (مؤنثة) هنا أو كلاهما معاً. وجرت محاولات لمساواته مع الآلهة الأخرى التي تُعبد في بلاد الأنباط، لكن لا يوجد إجماع يؤيد ذلك[2]. ومرة أخرى، لا يمكننا أن نكون دقيقين فيما يتعلّق بتاريخ هذه النصوص، لكن من المهم، على كلّ حال، أنّ المجموعة التي جمعها جوسن وسافيناك في الهيبو الشاردي لا تتضمن أيّ ذكر للإله (slm)[3]. ولم يظهر بصورة منتظمة في كلّ مجموعات فيلبي وهاردنك للنصوص من مناطق أخرى حول تيماء، ولم يظهر في (lh وrdw)؛ لذلك يمكن تأكيد عزو (slm) إلى أواسط الالفية الأولى، عندئذٍ تتضمن مجموعة جوسن وسافيناك (lh وrdw) التي ربّما جاءت من فترة لاحقة قريبة للفترة النبطية.

دادان:

كما هي الحال في تيماء، يتمتع الاستقرار البشري في دادان بتاريخ طويل، بحسب آثاره في نهاية القرن التاسع عشر[4]. وبعد ذلك نجد أنّ الموقع مميز، لوروده في الإنجيل

---

(1) 338 CIS II.

(2) انظر هيلي 2001 ص 94 - 95.

(3) نشر هاردينغ مجموعة من النصوص من منطار بني عطية، حوالي ثمانية كيلومترات شمال غرب تيماء (هاردينغ في Parr وآخرون 1968 - 1969 ص 40 - 46).

(4) انظر فارس - درابو ص 36 - 44 للحصول على ملخص البعثة إلى دادان.

بشهرة سكانه بتجارة البخور[1]. ومُيِّزت صورتان (*mlk ddn* و *mlk lḥyn*) في النصوص الدادانية من الموقع. ويبدو أنّ ملك ديدان (mlk ddn) يظهر في الحال في نصّ منقوش على الحجر في فجوة تشكّلت من صخرتين ساقطتين مسجلتين على القبر[2]. ويجمع فارس – درابو النصّ من حوالي 15 نصّاً آخرَ من المنطقة نفسها حول المحطة القديمة في العلا (**انظر الشكل رقم 38**).

أما نصوصها المكتوبة والمماثلة فإنّها تسمح بأرخنتها في الفترة ذاتها، ويعدّ فارس- درابو هذه أنّها أقدم النصوص الدادانية التي ربّما يرجع تأريخها إلى القرن السادس قبل الميلاد[3]، في الوقت الذي يظهر فيه ملك لحيان *mlk lḥyn* مرات عدّة في مجموعة متأخرة من النصوص التي عُثِرَ عليها في الخريبة (al-Khuraybah) شمال العلا الحديثة.

أمّا بالنسبة إلى لحيان فهي ليست اسمَ موقعٍ جغرافيّ، وإنّما يمكن أن تكون لقباً لوحدة سياسية ارتكزت في دادان واستمرت هناك مشيرة إلى الموقع[4]. ويربط فارس – درابو ظهور ذلك مع اختفاء القيداريين (Qedarite) نهاية القرن الخامس أو في اثناء القرن الرابع قبل الميلاد[5]. وتقدّم النقوش الدادانية سجّلاً لحكام الواحة لقرنين لاحقين. ويبدو أنّ الحكم الفردي تم تعديله مع إضافة الحاكم (r'y) الذي حكم بجانبه. وفي حدود نهاية المملكة، يبدو أنّ الملك اختفى وأخذ r'y السلطة وحده[6]،

---

(1) في 21. 13 سجل على سبيل المثال: משא בערב: ביער בערב תלינו ארחות דדנים "الحمل حول المنطقة العربية" في الأجمات في المنطقة العربية يجب عليك تقديم، 0 قوافل الديدانيين". انظر فارس _ درابو 2005، ص 49_51 لاستعراض لمحة عامة عن دادان في المصادر التوراتية وبلاد ما بين النهرين.

(2) FD D33, JSLih 138 and pls LXXXVIII and CXXX for the context.

(3) فارس - درابو 2005، ص117 - 118، وعلى كل حال يمكن أنْ يساورنا قليل من الشك في وضع تاريخ لهذه النصوص بواسطة النصوص المكتوبة وحدها.

(4) انظر مثلا: ديدان واللحيان تاريخ العرب تحت السلطات الفارسية والإغريقية D 153 التي تشير إلى حاكم داذان حيث كانت محفورة خلال فترة الملوك اللحيانيين.

(5) فارس - درابو 2005، ص121.

(6) يقدّم فارس ودرابو 2005، ص123 قائمة لكلّ حكام دادان المعروفين من النصوص الدادانية أواسط القرن الرابع قبل الميلاد، وبعد ذلك ربط بـ(r'y) في حدود أواسط القرن الثالث قبل الميلاد، «وقد وصف ذلك فارس- درابو أنّه كان موظفاً عالياً في المعبد، ص124»، الذي حكم وحده فترة قصيرة بداية القرن الثاني قبل الميلاد. وتستند هذه الكرونولوجيا تستند كثيراً إلى تحليل قديم، ولا

في حين تكشف المصادر الأدبية النقاب عن دور دادان في تجارة البخور، وتعرض هذه النصوص لنا خلال أوج عظمتها وأوج الاستيطان الذي كان بحوزته قطّاعات زراعية ورعوية[1].

وتؤرّخ النصوص الميضابية من هذه الفترة كاشفة وجود مستعمرة معينية للتجارة[2]، وربّما تضاءل ذلك في الوقت نفسه، كما هي الحال مع مَعين في القرن الثاني قبل الميلاد. أما بالنسبة إلى مملكة لحيان فيبدو أنّها اختفت في هذه الفترة، وقد ورد آخِرُ ذكر لـ *mlk lḥyn* في مجموعة من النقوش الآرامية التي عُثِرَ عليها قرب الحِجر[3]. لقد أصبح الدادان تحت حكم الأنباط، وهذا ما أكّده نقش على القبر المؤرخ في السنة الأولى من الحارث الرابع ونقوش نبطية عدّة من المدينة تكشف عن سكان نشيطين في تلك الفترة[4]. واستمرت هذه على أقلّ تقدير حتّى القرن الرابع الميلادي[5].

لم تؤخذ التنقيبات الآثارية للمراكز الآهلة بالسكان في دادان بصورة جدّية (الشكل رقم 38). وقدَمت لنا عدد من اللّقى السطحية معلومات من النقوش وبعض الإشارات لوصف دقيق للأماكن الدينية. ووصف كلّ من جوسن وسافيناك مكاناً مقدّساً في البقايا الآثارية في الخريبة[6]، إذ يوجد وسطها صهريج كبير محفور من الحجر على الرمل، فُسِّرَ بأنّه ذو وظيفة دينية. وقد وُجِد جانب ذلك تماثيل وقواعدها منقوشة مع الإهداء إلى (ذو الغابة) (d-gbt) وُضعت في المكان المقدّس[7]، ويوجد معبد لذو الغابة (d-gbt)، أُكِّد بعدد من النقوش[8]، يشبه نصوصاً ميضابية تكشف

يمكن عدّها مؤكدة تماماً ولا توجد معلومات دقيقة فيما يتعلق بوظيفة (r'y).

(1) انظر على سبيل المثال إيزيك. 27: 20 بوصف دادان مركزاً للتجارة. انظر أدناه ص 129 بالنسبة للقطاع الزراعي والرعوي لها.

(2) كان فان دن براندن أول من اقترح أن مستعمرة مملكة معين في دادان موجودة بجوار الحكم المحلي (1957)

(3) انظر أعلاه ص 120.

(4) أويتنج 1885 ص 71.

(5) JSNab 386.

(6) JS II pp. 56-57.

(7) FD D63—D54.

(8) فارس - درابو 2005 ص 90.

عن عددٍ من الأبنية أو الإنشاءات المخصصة لإله مَعين[1]. وظهر معظم هذه النقوش عندما أُعيد استعمالها في البنايات اللاحقة، لذلك ليس لدينا ما هو مُهم حول ماهية المعبد المعيني. وتتضمّن قِمّة الجبل في أمّ دراج - إلى الجنوب الغربي من الخريبة - موقعاً دينياً مع درج محفور نجد بقايا منه في الحِجر والبتراء يؤدّي إلى قِمّة الجبل[2]. وتتضمن هذه القِمّة مساكن وبقايا من أبنية قديمة، ولسوء الحظ، لا توجد طبقة واضحة للمُجَمّع. ولوحظ صهريج صخريّ يذكّرنا بمرتفعات البتراء، لكن لا يوجد إلاّ القليل الذي حُفر في الجبل نفسه، ويفسّر ناصيف هذا بوصفه فرناً. وعلى كلّ حال، قام ناصيف بفهرسة عدد من النقوش التذكارية والنقوش الآثارية من الموقع، التي يذكر أحدُها ذو الغابة (*d̲-ġbt*). وجُمع عدد من التماثيل من نمط وُجِد في الخريبة من القِمّة. وبناءً على ذلك، يمكننا أن نستنتج وجود مكان مقدس في الفترة اللحيانية لذو الغابة (*d̲-ġbt*)، لكن لا يسمح الدليل بإعطاء المزيد من الأمور الخاصة حول هذا الموضوع.

يتمتع (*d̲-ġbt*) بمكانة خاصة في المشهد الديني والإلهي في دادان، وهو الحائز على العدد الأكبر من الإهداءات أكثر من أيّ إله آخر، ولم يظهر خارج المدينة، مما يشير إلى علاقة خاصة مع المكان أو مع السلالة أو كيلهما[3]. ثمة اقتراحات أخرى مختلفة فيما يتعلق بأصول الاسم ومحاولات لاكتشاف معنى اللقب، وتم تفسير (الدوسر ʻdwšr) أنه (هو الـ šr ʻ)، ويمكن تفسيره أنّه (*ġbt*) هو ذو الغابة (*d̲-ġbt*). وعندما قام مولر برسم غابا (*ġābā*) باللغة العربية، اقترح أولاً أنّ ذلك يشير إلى (هو ذو الغابة)، ووجد من اتفق معه على هذا الرأي[4]. ويرى كلّ من جوسن وسافيناك أنه اسم عَلَم يشير إلى السيد أو بعل الغابات (*Baʻal de ġâbat*)، ويقدّم اقتراحاً لمعاثر مختلفة للغابات؛ (ذو الغابة أو سيد الغابة)[5]. أمّا فيما يتعلق بالمناظرات حول اشتقاق المعنى الحقيقي لاسم (ذو الشرى)، فلا يوجد إلاّ فرص قليلة لحلّ هذه المسألة. حتى

(1) SMin 7 و 10، على سبيل المثال أشير إلى الحرم (byth) من ود، رئيس مملكة معين.

(2) انظر ناصيف 1988 ص 24 - 25.

(3) فارس - درابو 2005 ص 80 - 81 يقدم لمحة عامة عن d-ġbt. ويبدو بما لايقل عن ثمان وأربعين مرة بوصفه الجهة المتلقية للتكريس.

(4) مولر عام 1889، ص 63.

(5) JS II p. 383.

إذا كان الأمر كذلك، فإنّه ليس من الواضح تماماً أنْ تقدّم ما يمكن أنْ يسهّل فهمنا للكيفية التي كان يُعبد فيها ذو الغابة (d-gbt) أو كيف أنه كان يُدرك في الأزمنة القديمة. ولا يمكننا أنْ نكون متأكدين فيها إذا استمرت عبادته إلى الفترة النبطية، لكن لم يظهر في أيّ من النصوص النبطية التي تقترح أنه لم يكن كذلك، وهنالك ربط قوي بين الإله والسلالة الليحيانية، ويبدو هذا أكثر احتمالاً في هذا السياق. وبصورة مماثلة، لم تظهر آلهة المعينيين الذين تم تقديمهم في النقوش الميضابية في النصوص النبطية، ويبدو أنّ عبادتهم اختفت أو تدهورت مع سقوط الدولة المعينية.

وعندما نتفحّص الآلهة الأخرى الموجودين في دادان نلحظ مشهداً مألوفاً أكثر بالنسبة للأجزاء الأخرى من بلاد الأنباط والشرق الأدنى قاطبةً[1]. وظهر (lh) في نصّ من شرق القرية القديمة في الديرة التي تذكر تخصيص تماثيل (h-slmn) إلى الإله (**ديدان والليحيان تاريخ العرب في أطراف السلطات الفارسية والإغريقية D 19 والنصوص الليحانية 61**).

أما بالنسبة للّات وبعل شامين فكانا معروفين بصورة خاصة، وسنلحظ ذلك في حوران، إذ ذُكِرَت اللّات في النصّ النبطي في الضواحي الشمالية للواحة (**النصوص النبطية 212**). ويذكر النصّ الداداني قرب الخريبة الكاهن (pkl) للإله (lt) (**النصوص الليحانية 277، ديدان والليحيان تاريخ العرب إلى اقصى السلطات الفارسية والإغريقية D 76**). ويظهر بعل شامين في نص داداني في منطقة قرب الخريبة، يبدو أنّه اتخذ شكل أمر ديني أكثر من ما يكون إهداءً (**ديدان واللحيان تاريخ العرب في أطراف السلطات الفارسية والإغريقية 64**)[2]، وكان معروفاً في مناطق

(1) لإلقاء نظرة متكاملة حول الإلهة التي ظهرت في النصوص الدادانية. انظر: فارس - درابو 2005، ص79 - 86، الذي لحظ أنّ هذا يتضمن نصوصاً دادانية عُثر عليها خارج دادان، إلاّ أنّها لم تتضمن النصوص الثمودية والنبطية من دادان.

(2) يبقى المعنى الدقيق لهذا النص غامضاً حتى الوقت الحاضر، وكان لفارس - درابو قراءة خاصة وترجمة «منع (blsn) المدينة على ذلك الذي سحرته زوجته». وبالنسبة لـ (bhny) الكاهنة فإنّ وينت 1937، ص17 اول من ميّز ذلك أنه كتب من قبل وكاسكيل 1954، وليس (bahahi hawn,afkalat) مثلما ترجم جوسن وسافيناك ذلك. وينت، المصدر السابق، وكاس كيل 1954، ص82 - 81، إذ فسّر كل منهما (qrt) أنها صخرة وجعلها مادة خاصة ممنوعة أو محرمة أو مخصّصة، وترجمت بـ (trqh) (يصعد) وجعلها امرأة تتسلق الصخرة. وتبدو ترجمة فارس - درابو أنها مؤكدة ولا تستطيع إنتاج أيّ شيء قديم يوازيها، وبحسب رأي نيهار (Niehr) 2003، ص82، لا معنى لقراءة الصخرة في سياق النقش. مرقطن2000 ، ص274، ويفضل (bezirk). والعلاقة بين السطرين الأولين والسطر الثالث

أخرى في بلاد الأنباط وهي (*hn-ktb*) أو (*hn-ktby*) الكتبي و (*hn-zy*) (العزّى). أمّا الأخير فقد سجّله أحد النصوص الدادنية على حجرة أُعيد استعمالها في جامع الديرة (**ديدان والليحيان تاريخ العرب في ضواحي السلطات الفارسية والإغريقية D17**)، وربما يظهر ذلك على نصّ من الخُرَيْبة[1].

أما بالنسبة لكتبي (*hn-'ktb*) فهو معروف على نطاق واسع ويظهر في الإهداءات من الديرة (**ديدان والليحيان تاريخ العرب في ضواحي بلاد فارس والاغريق D20 والنصوص الليحيانية 62**) والخريبة (المصدر السابق **D44 والنصوص الليحيانية 37**). وثَمّة نصّ آخر يكشف عن وجود درجة القساوسة للإله في دادان (**أيضا ديادان والليحيان D14 والنصوص الليحيانه 55**). وميّز جوسن وسافيناك السياق المطلوب لاسم إلهي في هذه النصوص، لكن نجد أنّ ستراكنل ربط مع الكتبي في مكان آخر في بلاد الأنباط[2]. وسجّل كلّ من ميلك وتكسيدور فيما بعد الكتبي في نص من البتراء[3]، ويسود عدم اتفاق حول جنس الإله في النصوص النبطية، لكن تُظهر النصوص الديدانية أنّه إله[4]، ويمكننا إذن أنْ نرى بأنّ دادان كانت بيتاً لعدد من الآلهة ظهرت في أجزاء أخرى من بلاد الأنباط، واستمرت هذه العبادات إلى الفترة النبطية، لكن لسوء الحظ بقيت غير مؤكدة، بَيْدَ أنّ اللاّت سُجِّلت في النصوص النبطية من الموقع.

ليست واضحة بصورة تامة، ومكتوبة بأحرف مختلفة. ويفسر كاسكيل حرف الجر في السطر الثالث آنه («Das bezieht sich auf») أكثر من ما يكون حرف جر by.

(1) ديدان والليحيان تاريخ العرب في ضواحي السلطات الفارسية والإغريقية وأيضا النصوص الليحيانية 43. تحطمت النقوش من جانبيها في كلّ سطر؛ لذلك ذكر جوسنوسافيناك العزى كاحتمال أنّ الفعل الذي يتبع صيغة (f-rdt-h) فقد (اقتنعت به...)، وهو مؤنث مفرد على الأقل يقترح إلهةً هنا.

(2) استنتج جوسن وسافيناك أنّ (Hâni'kâtib)، (هاني كاتب) ظهر أنها» تسمية إلهية أو اسم لأحد الأبطال الذين تم تأليههم، «وهذا يعني أنّه خادم الكاتب (البعثة الآثارية 403). وميّز وينت(han) أداة تعريف وأخذ (ktb) تعني كتب الكاتب. «وينت 1937، ص16 - 18». وميّز ستراكنل الاسم الإلهي المستعمل ليصف لنا الكتبة في النصوص النبطية من عين الشلالة في وادي رم وتل الشقافية في مصر. «ستراكنل 1959».

(3) Milik و Teixidor 1961. انظر أعلاه ص 104، رقم. 20.

(4) لإلقاء نظرة أخرى حول الكتبة في بلاد الأنباط والمناظرة حول الجنس. انظر: هيل ي 2001، ص120 - 124، وأنّ (ktb) هي مذكّر في الدادان، وظهرت في صيغة (f-rdy) في المفرد المذكر. «تاريخ العرب الليحيان وديدان تاريخ العرب D44».

عندما نلقي نظرة فاحصة إلى بعض إهداءات دادان، فإنّها تكشف لنا عن أهمية الزراعة والرعي بالنسبة لاقتصاد المستوطنات، ويعدّ كتاب (**ديدان واللحيان تاريخ العرب في إطراف السلطات الفارسية والإغريقية D119**) أنموذجاً لسلسلة من النصوص التي تدوّن القرابين (*d-ġbt*):

1....] bn [...
2. ʾẓll h-ẓll b-
3. Khl l-d-ġbt
4. bʿd nẖl-h b-Bdr
5. f-rḍ-h w-ʾ nẖ

«... ابن... قدم قربانا في (khl) إلى d-gbt لحصاده للتمور في (Bdr)؛ لذلك فإنّه سوف يرعاه ويرشده».

يبدو أنّ التمور كانت مألوفة بصورة خاصة، إلاّ أنّ ثمة نصوصاً عدّة تستدعي بكل بساطة الحصاد، ويذكر لنا كتاب (**ديدان واللحيان تاريخ العرب في السلطات الفارسية والإغريقية**) ملاحظات حول هذا الموضوع، ويذكر هذا المصدر تفاصيل حول الحصاد الذي كان يجري في المنطقة، إذ يذكر الكتاب في D128 لنا (mtlh) أخت (dmr) التي قدّمت قرباناً لصالح الرعي. وفي تيم (tymm) تظهر أهمية الرعي، ولم يتم تحديد الطبيعة الدقيقة للقرابين (h-zll) على الرغم من أنها تشير أحياناً إلى الجَمَلْ[1]، ويعدّ تقديم القرابين إلى التماثيل (slm)؛ أيّ إلى الإله أمراً مألوفاً، وتم جمع مقاطع من العديد منها[2].

لا تجد مثل هذه الصيغ ما يوازيها في بلاد الأنباط، لكن نظرة فاحصة إلى بعض المصطلحات الدينية الأخرى في الديدان تكشف لنا عن مشهد ليس بعيداً عن الذي تمت إزالته في أماكن أخرى من المملكة.

ويبدو ورود ثلاثة ألقاب مستعملة في المدينة، وأشهرها (slh أو slht) في المؤنث، وهذا في الحقيقة مألوف جداً [3] مع التأكيد على أن هذه الألقاب كانت خاصة بعبادة

(1) على الأقل ذلك اقتراح فارس - درابو 2005 ص 94-92.

(2) بالنسبة للتقديم إلى التماثيل انظر المرجع نفسه. ص 94.

(3) للاطلاع على لمحة عامة عن الألقاب الكهنوتية في دادان انظر المرجع نفسه. ص 90-89.

(d gbt)، وأنّ كهنتهُ هم (slh أو qymh) ولم يتخذ موظفو العبادات الأخرى أيّ واحد من هذه الألقاب، ولم يتم تأييد أيّ لقب في مناطق أخرى من بلاد الأنباط ويعدّ(pklpkl) اللقب الكهنوتي الوحيد من ديدان، إذ تم تأييد ذلك لخدمة wd,h- ktby,lt. ومن المحتمل أن يكون (1)blsmn، ويتمتع هذا اللقب بتاريخ طويل في الشرق الأدنى، وربما يعود إلى النصوص السومرية، ولوحظ مرات عدّة في بلاد الأنباط بما في ذلك الحِجر(2). ولم تعكس نصوص الحجر أن (pkl) يرتبط مع إله خاص، لكن في وادي رمّ يرتبط أحدهم مع عِبادَة اللاّت (3)، ولدينا مصطلح آخر ربما له ارتباط خاصّ مع اللغة الدينية المستعملة في بلاد الأنباط (rbw) استُعمل لوصف نوع من التركيب الديني(4)، ومصطلح شائع في النصوص الديدانية (بيتي)، الذي يعدّ مألوفاً في كافة أرجاء الشرق الأدنى. وقدّمت ليلى نعمة تحليلاً حول استعمال مصطلحات مماثلة في بلاد الأنباط إذ يظهر rbn مرة واحدة، ويظهر (rbt) سبع مرات(5)، واستنتجت أنّ (rbn) يشير إلى نوع من بناية كبيرة للعِبادَة، ربما بسبب جزئيّ أنّ دليلها الوحيد يظهر في مجموعة من البناية وأنّ (rbt) يشير إلى بناء أصغر وربما إلى سرير تم إهداؤه إلى إله خاص في غرفة الولائم(6). وفي الوقت الذي يعدّ المصطلح وارداً نسبياً في بلاد الأنباط، لكنه لم يظهر في مكان آخر في الشرق الأدنى بهذا المعنى(7).

سمح هذا العرض للمادة الدينية من ديدان برسم متشابهات عدّة بين المدن والمناطق الأخرى في بلاد الأنباط، وخارج نطاق (*d-ġbt*) فإنّ الآلهة التي تم التأكيد عليها هي التي نجدها في مكان آخر في الشرق الأدنى. ويظهر-hn (ktby) في أماكن أخرى في بلاد الأنباط. ويبدو هذا اللقب الكهنوتي نفسه كان

(1) FD D45 و D14 و D67 D'76 وعلى التوالي.

(2) انظر DNWSI ص 95 - 96.

(3) Savignac 1933 ص 411 - 412، لا. 2. يظهر العنوان أيضا في كل من تدمر والحضر. (انظر DNWSI ص 96-95).

(4) FD D105. أن هذا يشير إلى نوع من البناء هنا هو أوضح من قبل السياق: س ابن «rb'w (bnyw) built».

(5) نعمه 2003 ج.

(6) المرجع نفسه. ص 23 - 25.

(7) يعدّ نقش من قبر في بالميرا أقرب متوازٍ، إذ يبدو أنّه يشير إلى فجوة في جدار الغرفة أو جزء من القبر. (نصوص بالميرا الآرامية 0562).

مستعملاً في هذه العبادات، وكان أيضًا من المصطلحات المستعملة في التراكيب الدينية. ومن الطبيعي، تجعل العديد من السمات العالم الديني في الديدان فريداً، إذ يظهر (d-gbt)هنا فقط مع إهداءات عدّة خاصة بمواسم الحصاد تقدم رؤية فريدة حول الاقتصاد الزراعي في المنطقة. ويفتقد قسم من علم المصطلحات وبصورة خاصة مصطلح (zll) المليء بالألغاز إلى مقارنات، وتكمن الصعوبة الأكبر في الكرونولوجيا. ومن الممكن أنّ عبادَة ذو الغابة (d-gbt)قد تدهورت مع حكام ديدان، إلاّ أنّه لا توجد أية حاجة لنرى تدهوراً مماثلاً في عبادات أخرى. ولسوء الحظ، لم يتم تأريخ الإهداءات، لكنّ تواريخ الباحثين المحدثين ترتكز بصور كلية على أرضية قديمة. وكما لحظنا سالفاً، فإنّه حتى عندما يتضمّن النصّ اسم حاكم فإنّه ليس من الدقة بمكان أنه قد تم تأريخه، ولدينا بيانات خارجية حول الخط الزمني. وبصورة مماثلة، حتى لو أمكن بناء التصور القديم بصورة واضحة، وهو ما لا يمكن عمله لعدم توافر بيانات خارجية تؤكد على ذلك. وبناءً على ما سبق، لا يمكن أرخنة أيّ من النصوص الدادانية بدقة. وعلى كلّ حال، يمكننا القول إنّ المدينة كانت آهلة بالسكان في الفترة النبطية، ولا يوجد أيّ مسوّغ لافتراض خللٍ كبير في الممارسات الدينية والمعتقدات، بعيداً ربما عن التراجع في عبادَة ذو الغابة (*d-ġbt*).

الحِجْر:

عندما كانت كلّ من دادان وتيماء محتلة في الفترة النبطية عُدَّت الحِجر (الشكل 39) المركز الأكثر أهمية في جنوب بلاد الأنباط، وهو موقع يعرفه بعض المؤلفين القدامى على الرغم من عدم توافر معلومات دقيقة أو مناسبة[1]. والحِجر في الغالب مذكورة في المصادر العربية، إذ ترتبط بصورة خاصة مع قبائل ثمود، والاسم الحديث للموقع هو (مدائن صالح) مشتقة من ارتباطها مع النبي صالح، الذي ذُكِرَ في القرآن الكريم بأنّه وعظ شعبه في ثمود.

(1) انظر: هيلي 1993، ص31-25، ونعمة وآخرين 2006، ص43 بشأن هذه التفاصيل. أما بالنسبة لسترابو «الجغرافيا 16, 4, 24»، فيذكر قرية ايكرا في أراضي عبادة الواقعة قرب البحر، وربما هي مستوطنة أخرى، أو أنّه موقع مربك. ويذكر بليني 157 , hn6 أنّ الحجر ودوماتا (دوماثا الجوف) في الأراضي الموجودة في افاليتا، التي تربط الأنباط، ولكنه لم يعطِ أية تفاصيل أخرى، وأنّ بطليموس دوّن هذه، إلاّ أنّه وضعها جنوب الجزيرة العربية، (6. 7. 29).

ويعدّ جارلسدوتي (Charles Doughty) أول زائر غربيّ إلى هذا الموقع عام 1876، إذ اكتشف فوراً أهمية النصوص النبطية الطويلة المنقوشة على واجهات عدد من قبور هذا الموقع[1]، الذي يعدّ بؤرة بالنسبة للحملات الآثارية إلى هذه المنطقة خلال القرن[2]، وليس إلّا في الستينيات فحسب، وعلى كلّ حال، خضعتِ الِحجرُ إلى التنقيب الآثاري مع مسوحات موجزة للهيئة السعودية للآثار، وبعد ذلك إلى فريق من جامعة لندن[3]. وفي عام 1978 قام فريق فرنسّي من المعهد الجغرافي الوطنيّ بسلسلة من التصوير الجوي والتسجيل وقدّم خارطة تفصيليّة للموقع على الرغم من أنّها لم تُنْشَر[4]. ثم تبعت ذلك سلسلة أخرى من التنقيبات بدأت عام 1986 من قسم الآثار مع نتائج يبدو أنّها ظهرت في مجلة (الأطلال)[5]. وارتبط ذلك مؤخراً بالفريق الفرنسيّ بإدارة ليلى نعمة وفرنسوا فيلنوف، وقام الفريق بالتنقيبات فيها منذ عام 2001[6]. ولا يزال الكثير ينتظر تنقيبات الآثاريين العاملين في الِحجر واكتشافاتهم، إذ أكدتِ الاكتشافات أنّ للموقع تاريخاً طويلاً في الاستيطان يمتد إلى ما قبل الفترة النبطية واستمرَّ حتّى طويلاً بعد ذلك[7]، إذ عُثِرَ حديثاً على نصّ لاتينيّ يقدّم لنا أوضح دليلٍ من أنّ الِحجر ضُمَّتْ للإمبراطورية الرومانية مع بقية بلاد الأنباط، وأنّ عدداً من النصوص الإغريقية تقدِّم دليلاً للوجود العسكري الروماني في المنطقة[8]، وتسمحُ نقوش القبور برؤية تسلط الضوء على تاريخ الِحجر في الفترة النبطية. فمن 36 نقشاً نجد 33 نقشاً منها يتضمّن التواريخ، ويقع تاريخ جميع هذه النقوش إلاّ واحداً بين(1) قبل الميلاد و74 / 75 بعده[9].

---

(1) دوتي 1888.

(2) للاطلاع على لمحة مفصلة عن البحوث المبكرة في Hegra انظر نعمه وآخرون. 2006 ص 46.

(3) بار وآخرون. 1971 ص 23 - 26.

(4) انظر: نعمة وآخرين 2006 ص46 - 47 حول تفاصيل هذا المسح. إنّ كلَّ قبور هذا الموقع والغرف الجنائزية قد أعطيت (IGN)، وهذه مستعملة في الغالب في الطبعات الحديثة.

(5) مثلاً الأنصاري وآخرون. عام 1989.

(6) انظر في الآونة الأخيرة نعمة وآخرون. 2010.

(7) نعمة وآخرون. 2006 ص 67 - 69.

(8) انظر نعمه 2008 لمحة عامة عن تاريخ Hegra بعد فترة النبطية

(9) إنّ H8 الأول و(السنة الثامنة من اريتاس الرابع)، وH22 متأخر (السنة الخامسة من رابيل الثاني). إنّ النص الوحيد خارج النطاق هو النبطي - ويرتبط النقش «الثمودي» مع القبر ويعود تاريخه إلى

وكما هي الحال مع المدينة النبطيّة، ازدهرت الحِجر في القرن الأول الميلادي، وتقدّم النقوش أيضاً رؤيةً واضحةً لحكومة المستعمرة مع عدد من الموظفين. ولم يُذْكَرْ قنطرين، و واحد من (كليرك klyrk) وستة من (hprk) وستة من (srtg). وعلى الرغم من أنّ هذه الألقاب العسكرية والمدنيّة مأخوذة من اللاتينيّة أو الإغريقية فإنّ معنى ومسؤوليات هذه المناصب في السياق النبطيّ غير واضح جداً[1]. أما الوفرة النسبية للألقاب فقد شخَّصتِ الحِجر بأنّها كانت مدينة حدودية تغلب عليها السمة العسكرية[2]. وفي الوقت الذي اُكتشفَ الوجود العسكري مؤكَّداً يجب أنْ نضع في مخيلتنا أنّ مثلَ هذا التركيز للنصوص ليس له ما يوازيه في بلاد الأنباط، وربما لم يكن مثل هذا الوضع مألوفاً في الحِجر. وتجلّت أهمية الحِجر في المنطقة ضمن بلاد الأنباط عموماً في العُملة التي ضُربتْ وهي تحمل اسم المدينة. وعُثِرَ على أنموذجٍ واحدٍ حتى الآن، لكنّه يعدّ المثال الوحيد للمدينة التي أطلق عليها اسم العملة النبطيّة. ويحمل وجهَ هذه العُملة تمثالاً نصفياً للحارث الرابع، ويقترح ميشورر أنّ هذه السبائك ربّما كانت تخليداً لتأسيس المدينة[3]. ومن الواضح أنّ الحِجر كانت مركزاً مُهمّاً جدّاً في المنطقة في الفترة النبطية، إذ تسمح نقوشها والأنصاب الصخرية مزيداً من الرؤية التفصيلة حول الحياة الدينية في المنطقة.

النقوش على القبور:

تعدّ الحِجر مشهورة جدّاً في البحث فيما يتعلق بالنقوش على القبور، وقد أثارت هذه الظاهرة تنبّه المكتشفين الأوائل، فكانت موضوعاً لدراسات جون هيلي[4]،

---

267 ميلادية. «نعمة 2005 ص172-171».

(1) تستند قنطرين («h314» quntryn) إلى كلمة إغريقية مشتقة من سنتوريو (centurion)، وقد وُجدت مرة واحدة في الحِجر. «نعمة 2006-2005، ص186-185». وتعدّ كلمة ((klyrk 2 :h29)) مشتقة من كلمة (يونانية) استعملها جوزيفوس للإشارة إلى القادة الأنباط، وتعدّ أيضًا منصباً مدنياً في السياق النبطي. «هيلي 1993، ص109-108». أما بالنسبة لكلمة hprk فهي إما من هذه الكلمة أو تلك، ويمكن أنْ تعني منصباً عسكرياً رئيساً. انظر: بصورة عامة النقب 1976 أ، ص277-223. وأنّ hprk و srtg لهما مجالات منفصلة عن المسؤولية وتم تأكيدها في H38، وهو نصّ أخذه hprk وحدده بدفع غرامات على انتهاك القبور، التي تدفع إلى (srtg).

(2) مثل بور سوك 1983 ص 57 .

(3) Meshorer 1975 ص 54-53 .

(4) هيلي1993 .

الذي أكّد أنّها نصوصٌ قانونية أساسية تقدّم عدداً من الشروط لاستعمال القبر، وتحدد العقوبات لأيّ شخص يمكن أنْ ينتهكها.

وهنالك مثال قياسي موجود في (H8 الشكل رقم 40):

1. dnh qbr' dy 'bd 'ydw br kh[y]lw br
2. 'lksy lnpšh wyldh w'ḥrh wlm[n dy ynpq by]dh
3. ktb tqp mn yd 'ydw qym lh wlmn d[y yntn wyqbr b]h
4. 'ydw bḥywhy byrḥ nysn šnt tš[' lḥrtt] mlk
5. nbṭw rḥm 'mh wl'nw dwšr' wmnwtw wqyšh
6. kl mn dy yzbn kpr' dnh 'w yzbn 'w yrhn 'w yntn 'w
7. ywgr 'w yt'lp 'lwhy ktb klh 'w yqbr bh 'nwš
8. lhn lmn dy 'l' ktyb wkpr' wktbh dnh ḥrm
9. kḥlyqt ḥrm nbṭw wšlmw l'lm 'lmyn

«هذا هو القبر الذي أقامه (Aydu' ابن Kuha[y]lu ابن alkasi) لنفسه ولأولاده وأحفاده ولأولئك الذين يكونون أيضًا ضمن إطار العائلة، والذين يتم تخويلهم من Aydu' في حياته، وتكون نافذة بالنسبة له وبالنسبة لأولئك الذين أُعطيت لهم الرخصة بدفنهم فيها. في شهر نيسان السنة الثامنة من الحارث ملك الأنباط محبوب شعبه. وربما أنّ (ذو الشرى) ومانوتو وقيشا يلعنون مَنْ يبيع هذا القبر، أو يشتريه، أو يعطيه ضمانة، أو يقدّمه هدية، أو استئجاراً، أو يسحبه لنفسه، أو يسحب لنفسه أيّة وثيقة تتعلق به، أو أن يدفن فيه. ويعدّ القبر والنقوش غير قابلة للانتهاك بحسب السياقات الموجودة لدى الأنباط والسلمانيين إلى الأبد»[1].

ويبدو النص محفوراً فوق باب القبر، ويمكن تحديد الحقوق للكوّة الخاصة بدفن الأفراد في هذا القبر إذ تظهر نصوص قصيرة[2]. إنّ للعناية الدقيقة بالموتى لها تاريخ

(1) اتبعت هنا نص وترجمة هيلي. يمكن إعادة الفجوة الموجودة في الأسطر الثاني والثالث والرابع مع التأكيد أنها لا تزال غير مصابة بأذى في النصوص النبطية JSNab رقم 8. يبدو بأن الضرر تم نتيجة لطلق ناري.

(2) E. g. H 13:

«تعدّ هذه كوة الدفن التي قامت بها هاجرو لأخيها ماسلامو، وعمتها محميات. يرجى عدم فتحه عليهم إلى الأبد».

طويل في الشرق الأدنى، ورسم هيلي متوازيات بين بلاد الأنباط والعصر البرونزي المتأخر في اوغاريت بهذا الشأن[1].

واستدعى تصميمُ القبور كثيراً من المقارنات مع البتراء، إلاّ أنّه لم تجد كلّ مجموعة من النصوص ما يوازيها هناك[2]. وقامت نعمة باتباع خيري واقترحت أنّ موقع الحِجر على حدود بلاد الأنباط ربّما يشرح لنا سبب وجود النقوش على القبور، وربّما كان مالكوها أقلَّ ثقةً في النظام القانوني النبطيّ في المملكة؛ لذلك ربّما شعروا بالحاجة إلى أنْ يضعوا حقوقهم على الحَجَر[3].

توجد بعض القبور من دون نقوش في الحِجر، إلاّ أنّ هذا يبدو أنّه مسألة تتعلق بالحجم، إذ تخلو القبور الصغيرة من النقوش[4]، ويصعب الحصول على معلومات إضافية حول مجتمع الحِجر وأهمية النقوش فيه. ويبدو وجود ربط قليل بين حجم القبر والموقع الذي يحتفظ بها المالك، وبصورة مماثلة ولا يُوجد ربط بين عدد الشاغلين المذكورين في الواجهة وعدد كوّات الدفن في الداخل[5]. ويمكن توضيح اتجاه آخر مفاده أنّ القبور الأولية تتضمّن أماكن مقترحة للدفن وتاريخ إعادة استعمال العائلة نفسها لها في القرن الأول الميلادي، وربّما بعدَه[6]. ومع هذه الألقاب الرسميّة التي تظهر يمكن أنْ تخبرنا نقوش القبور بشيءٍ ما، بشأن البنية الاجتماعية للحِجر. وكما هو واضح من المثال في أعلاه فإنّه يعدّ مصدراً مفيداً بالنسبة للحياة الدينية في المدينة.

ويظهر دورٌ واضحٌ للآلهة، عن طريف إنزال لعنةٍ على الشخص الذي يُسيء استعمال القبر (في **11** من هذه النصوص)[7]، ولا تعدّ دعوة الآلهة لحماية القبر أمراً

---

(1) هيلي 1993 ص 38 .

(2) بالنسبة ‹المجهولية › المقابر في البتراء، انظر أعلاه ص 79.

(3) خيري 1980 ص 165؛ نعمة 2003b ص 254-253.

(4) نعمة 2005، ص 167 التي أوضحت أنّه من السهولة بمكان أن يوفر مالك القبر الصغير كاتباً.

(5) انظر: نعمة 2004، ص 653-650، فقط هناك أنموذج واحد يبدو أنّه يظهر وهو أنّ الطبقة الاجتماعية الأدنى ليس لها نوع بارز من القبور، لكن لا يوجد هناك ربط قوي بين الطبقة الاجتماعية وحجم القبر.

(6) نعمة 2005، ص166-165 إنّ معدل عدد التركيب الجنائزي في القبر يرجع إلى عهد اريتاس الرابع في حدود 10، في حين أنّه 7. 6 لعهد ماليكوس الثاني، و 2. 8 لرابيل الثاني.

(7) هيلي 1993 ص 252 تقدم ملخصا مفيدا عنها.

غير مألوفٍ في العالم القديم[1]، وتنفرد به بلاد الأنباط إذ أنّ مثل هذا السجل للإلهة أمر جلي، ولعلّ (ذو الشرى) كان الأكثرَ شهرةً هنا، ويظهر في كلّ واحد من 11 مناسبة تُستدعى فيها الآلهة[2]، وتمّ اقتراح موقعه الأعلى هنا في (H 11)، إذ نسمع أنّ (ذو الشرى) «إله سيدنا»، وكلّ الآلهة عليه أنْ يلعنَ أيّ شخص يزيل (وشوح wushuh) من قبره، وأحياناً يُستجارُ به عندما يظهر مع آلهة أخرى، ويُذْكَر دائماً في المقدمة (*lh mr'n'*) (**النصوص النبطية في مدائن صالح رقم 11 ورقم 28**)، ويُوصفُ ذو الشرى ببساطة بـ(*dwšr' 'lh*) في النقوش النبطية في مدائن صالح (**رقم 30**).

وفي نص آخر نسمع بـ(*dwšr wmtbh*) (ذوالشرى وعرشه) مع النقوش النبطية على الصور في مدائن صالح (**رقم 16**)، ويظهر عرش ذو الشرى مرتين أيضًا في قبر التركمانية في البتراء؛ الأولى فقط (mwtbh)، والثانية (mwtbh hryš) عرشه المقدّس)، واُقترحَ أنها في أسفل مجمّع التماثيل في البتراء تتخذ شكل شبه منحرف ويمكن أنْ يُقْصَد منها أنّها تنوي تقديم ذلك[3]، ورُبِطت الأهمية الدينية مع عرش الإله، وهذا أمر مألوف في سياق الشرق الأدنى[4].

وإلى جانب ذِكرِ ذو الشرى في نقوش قبر الحجر يظهر (*'lt, hblw, mnwtw*و *qyš'*) معه، وتظهر اللاّت مرةً واحدةً فقط في النقوش النبطيّة على صور في مدائن صالح رقم 16، إذ ذُكرت (*'lt mn 'mnd*) (اللاّت من مند *'mnd*)، وتؤخذ (*'mnd*) بأنّها اسمُ مكانٍ على الرغم من أنّ ستاركي يقترح أنها يمكن أنْ تكون اسم

---

(1) هناك بعض المتشابهات من آسيا الصغرى، إذ يتم تُدعى الآلهة لحماية القبر.
«trubbe 1991 ص. 45-47».

(2) H2 يجب أنْ يتم ذكرها هنا مكتوبة داخل قبر بين موقعين للدفن، وهنا يُستدعى الإله (prs lyly mn ymm)، وهو «الذي يفصل الليل عن النهار»، ويلعن أيَّ شخص يقوم بتمزيق ذلك أو إلحاق الضرر به. ويلحظ هيلي أنّ اللقب الإلهي يجد متوازيات له في بيشيتا peshitta. (جنرال 1. 4 ,1. 14 و 1. 18)، وتاركومز (اونكيلوزجنرال 1. 14). وإنّ هذا أيضًا قد اقترح من قبل اخرين أن الذي قام بالإهداء كان يهوديا. وعلى كلّ حال، فقد جلب الانتباه إلى حقيقة أنّ ذو الشرى مذكور على واجهة القبر، واستنتج أنّ هذا هو لقب للإله ويعكس لنا شخصية شمسية أو كوكبية لـ(ذو الشرى). «هيلي 1993، ص84».

(3) لاستعراض مفصل في مناقشة mwtb ذو الشرى، انظر هيلي 2001 ص 158 - 159 انظر أيضا أعلاه النص رقم. 9 ص 96.

(4) انظر، على سبيل المثال، Philonenko 1993.

معبد، لكن لا يوجد دليل قاطع يؤيد ذلك[1].

لقد وجدت الآلهة وبصورة واسعة في مكانٍ آخرَ في بلاد الأنباط مرتبطة خاصة مع حوران ووادي رم[2]. أما الإلهة الأخرى (*mnwtw, qyš', hblw*) فقد عُثِرَ عليها في هذا الجزء من بلاد الأنباط، وتتضمن النقوش النبطية على الصور في مدائن صالح رقم 16 ذكر واحد لـ(هوبالو Hubalu) في الحِجر، ولم يظهر في أيّ مكانٍ آخرَ في بلاد الأنباط[3]، وتعد الإلهة(مانوتو Manotu) أكثر شعبية، إذ وَرَدَ ذكرها في خمسة نصوص، وظهرت أيضًا في عددٍ من النصوص النبطيّة التي جمعها جوسن وسافيناك من حول الحِجر، وما بعدها، إذ وردت في بلاد الأنباط بنصّ أُشير إليه في أعلاه من تيماء[4]، ولفتَ هيلي التنبّه إليها وإلى ارتباطها الوثيق بـ (ذو الشرى). وبالتأكيد فإنّ هذا أمر مُهم في أربعة من خمسة نقوش، وتتبع مانوتا (ذو الشرى) في ثلاثة من أربعة نقوش، ولا يوجد هناك أيّ ذكرٍ لإله آخر[5].

أما الربط فيبدو في نص جمعه جوسين وسافيناك[6]، الذي ربط ذلك بصورة وثيقة مع مانوتو نفسها وهي الإلهة قيشا (Qaysha)، وظهرت مرةً واحدةً في النقوش النبطية على الصور في مدائن صالح رقم 36، إذ إنّنا نعلم أنّ هناك معبداً للإلهة في الحِجر (*byt qyš'*)، وفي النقوش النبطيّة على الصور في مدائن صالح رقم 8 ورقم 16 نسمع أيضا بـ(*mnwtwwqyšh*)، لكن لم يظهر في أيّ مكان آخر في بلاد الأنباط. ويلحظ هيلي وجود اختلاف في الكتابة بين (*qyš'* و*qyšh*) ولكنّه يختار أنْ

---

(1) ستاركي 1966 عمود. 1002.

(2) بالنسبة لحوران. انظر: الفصل الخامس أدناه. هناك نصان من وادي رم تربطهما مكانة خاصة؛ الأول: مع وادي رم نفسه، إذ يُطلق عليها تسمية الإلهة العظيمة في ايرام (lht rbt dy brm). «سافيناك وهورس فيلد 1935 الرقم 1»، أما الثاني: مع بصرى، إذ يُطلق عليها تسمية الإلهة التي هي بصرى، (iht dy bbsr). «سافي ناك 1933 رقم 2».

(3) ميلك (ذكرت في ستاركي 1966 عمود. 998)

أعاد ميلك تركيب اسم الإله في أحد النصوص النبطية من بيوتولي(Puteoli)، إلاّ أنّ لاكرينزا لم يجد الكلمة.

(4) انظر أعلاه ص 123.

هناك عبادة لماناوات (Manawat) في بالميرا ترتبط ارتباطاً وثيقاً مع بعل-هامون.

(5) هيلي 2001 ص 133.

(6) JSNab 184.

يترجم (*mnwtw wqyšh*) أنها مانو وقيشا Qyasha[1]، هناك اقتراحات أخرى، إذ نلحظ اسماً أو قرينةً أكثر مما يكون اسم إله، لكن هناك صعوبة في التوفيق مع byt qys[2]، إذا قبلنا العلاقة الخاصة بين مانوتو وقايشا فإنّ مثل هذا الربط بين مانوتو وذو الشرى في الحجر يُصبح من الصعب تأكيده؛ لذلك يُفضّل أنْ نرى (*qyš'* و *qyšh*) أنّها صيغتان مختلفتان لاسم يتعلق بالإلوهية. ويجب أنْ نذكر إلهاً آخر وهو trhy أو tdhy يظهر في النصوص النبطيّة في صور في مدائن صالح، يمثّل مستلِماً لغرامة قدرها مائة (سيلا) من أيّ شخص يُسيء استعمال القبر[3].

لقد لحظنا أنّ الإله يجب أنْ يظهر في إهداء من تيماء التي تعدّ إلهة[4]، وفي الحقيقية، بنت هذا القبر عائلة تيمائية، وربّما يوحي أنّ الإلهَ كان مألوفا هناك. وتظهر أيضاً وحدها في هذا النقش، وهي المثال الوحيد لنقش القبر الذي يذكر الإله، لكن لا يتضمّن (ذو الشرى). وعلى كلّ حال، لم يظهر في النص داخل القبر رقم 11. ويلحظ هيلي أنّ الغرامة التي ينبغي دفعها للإله قليلة بصورة غير مألوفة، ويقترح أنّ هذا ربّما يكون بسبب أنّ معبدها كان في تيماء ولا يمكن أنْ تطلب ثمناً أعلى[5]. فالغرامة الواجبة الدفع إلى الملك على كلّ حال قليلة بصورة متساوية، وتقترح أنّ هذا يمكن أنْ يكون انعكاساً لموقع التيمائيين في المجتمع الحِجريّ أكثر من أي شيء آخر. وبقدر ما يتوافر لدينا من دليل، فإنّ للإله اتباعاً للعِبادَة في هذا الجزء من بلاد الأنباط والشيء ذاته بالنسبة لمِاناتو وهبالا وقايشا. وفيما عدا (ذو الشرى) واللاّت أُكِّدتِ الآلهة في نقوش قبور الحِجر، التي لها أهمية محليّة مميزة.

يمثّل استلام الغرامات دوراً آخر للآلهة في هذه النصوص الخاصة بالغرامات بجانب الملك أو الموظف المحليّ[6]. وتعطينا النصوص النبطية في مدائن صالح مثالاً

(1) هيلي 1993 ص 119 - 120؛ 2001 ص 137-136.

(2) مثل ستاركي 1966 عمود 1001.

(3) هناك شك فيما يتعلق بقراءة القسم هنا، إذ إنّ النقوش السامية المدونة رقم 2 205 تُقرأ lhy، لكن فَرَقَ كل من جوسن وسافيناك الحرف الأول بحسب النصوص النبطية 12. أمّا الحرف الأخير فهو بالتأكيد y، ويستنتج هيلي أنّ بعض اليقين يمكن أنْ يكون لدينا هنا وحول ذكر tdhytrhy. «هيلي 1993 ص 138».

(4) انظر أعلاه ص 122.

(5) هيلي 1993 ص 142.

(6) (H 38) هناك غرامات واجبة الدفع إلى الملك والحاكم الموجود في الحجر (H 16)، وهناك

جيداً لذلك.

10.... wmn y'bd
11. k'yr dy 'l' dy 'yty 'lwhy ḥṭy'h
12. ldwšr' wmnwtw ksp sl'yn 'lp ḥd ḥrty
13. wlmr'n' rb'l mlk nbṭw kwt...

«وإنّ أيّ شخص يقوم بأيّ شيء مخالف لما ذُكر في أعلاه سوف يكون معرَّضاً لدفع غرامة إلى (ذو الشرى) ومانوتو بمبلغ يعادل ألف سيلا هاريتايت إلى سيدنا ربّ ايل الملك، ملك الأنباط، والمبلغ نفسه[1]». إنّ تحديد الغرامات أمرٌ غير مألوف في سياق الشرق الأدنى أكثر مما تستدعيه الآلهة على الرغم من ملاحظة هيلي لما يشبه هذه الأمور[2]، ويُفترض أنْ تكون هذه الغرامات واجبة الدفع للمعابد أو إلى كهنوتية آلهة الحجر. وهنا نلحظ (ذو الشرى) هو الإله الأكثر أهمية، وهو المستلِّم للغرامة في كلّ المناسبات، بحسب ما ورد في النقوش على القبور النبطيّة في مدائن صالح رقم 12، إذ إنّ (*tdhy /trhy*) بالو ومانوتو. وإلى هذا الحدّ، لا تُوجد إشارة إلى مثل هذه المعابد في الحِجر، ولدينا تفاصيل قليلة حول كيفية استعمال هذه المبالغ، لكن هناك ما يشبه ذلك في البتراء. ولدينا نصّ متقطّع من معبد الأُسود المجنّحة يبدو أنّه يضع بعض الشروط لتمويل المعبد[3]، ويسجِّل أنّ جزءًا معيناً من الثروة على شكل فضة وذهب وقرابين ومؤونة أو سبائك يجب أنْ تُعطى إلى الكهنة. وهنالك متشابهات لغوية متقاربة جداً مع نقوش القبر التي تُسجِّل أنّ المدفوعات يدفعها الذين لا يمتثلون للشروط: «بخصوص الشخص الذي ينتهك ما ذكر في أعلاه (*'lwhy dy 'bd k'yr kl dy 'l' ktyb*)[4]». ونفس التعابير مستعملة في

غرامات واجبة الدفع إلى (ذو الشرى) ومانوتو وإلى الكاهن وليس للملك.

(1) تعدّ هاري تايت سيلا بكل وضوح وحدة لعملة نبطية، ويعدّ شميد كورت وابرايس أنّ هذه العملة سميت باسم اريتاس الثاني الذي يبدو أنّه كان أول ملك قام بسكّ هذه المسكوكات. «شميد - كورت وبرايس 1994، ص129-128». واقترح كل منهما بأنّ (S) و (H) الذي يظهر سوية في كثير من القضايا إنّما هي اختصار لكلمة (sl hrtt). «هاري تايت سيلا، ص90 - 93».

(2) هيلي 1993 ص 48-47.

(3) هاموند وآخرون. 1986. انظر أعلاه ص 93، رقم 6.

(4) المرجع نفسه. ص 78.

الحِجر أيضاً[1]، ويُفترض إذن أنّ ترتيبات مماثلة ربما تكون في مكان ما لتجهيز المعبد بالعوائد في الحِجر، وتوجد وثائق قانونية تتعلق بقبور البتراء ربما حددت غرامات واجبة الدفع لآلهة المدينة.

فضلا عن ذلك، تقدّم نقوش القبور بعض المعلومات الخاصة فيما يتعلق بالمعابد في الحِجر إذ تسجّل النقوش النبطيّة على القبور في مدائن صالح رقم 36 أنّ نسخة من النصّ مودعة في معبد قيشا (*byt qyš*)، وتم تسجيل الإجراء ذاته على ورق البردي في أرشيف باباثا، إذ نسمع أنّ نسخة من النصّ أودِعَتْ في افروديت في البتراء[2]، وتوجد معلومة دينية أخرى في نصوص القبر تتعلق بانتهاك حرمة القبور (***ḥrm***). وعلمنا مرتين أنّ القبر غير قابلٍ للانتهاك، بحسب طبيعة الانتهاك لدى الأنباط والسلاميين على مر الزمن. ولدينا نصوص نبطيّة على القبور في مدائن صالح رقم 1H ورقم 8 H تنصّ على أنّ القبر يعدّ غير قابلٍ للانتهاك طبقاً لطبيعة هذا الانتهاك، أو ما هو مكرّس لـ(ذو الشرى) من بين الأنباط والسالاميين (***ḥrm kḥlyqt ḥrm ʼ dy mḥrm ldwšr ʼ bnbṭw wšlmw***) في النقوش النبطية على القبور في مدائن صالح رقم 19 H [3] ويعدّ هيلي أنّ هذا الأمر يتصف بالقداسة فهي مسألة القدسية لما هو مقدّس للإله النبطي ذو الشرى[4]. ويظهر الجذر مراتٍ عدّة في السياق النبطيّ ولاسيما بصيغة (*mḥrmt'*) المستعملة للأماكن المقدّسة أو للأماكن المحفوظة[5]، ويفترض أنّ القبور في بلاد الأنباط كانت تعدّ حرامًا (*ḥrm*) على الرغم من ضرورة تدخّل ذو الشرى في جميع هذه الحالات. ويقترح وينتغ أنّ المبدأ يمكن أنْ يمتد إلى الأماكن الصخرية المقدّسة، وأنّ جبل اثلب (انظر في الاسفل) وتركيزه في الأنصاب

---

(1) See, for example, H 1: «And whoever does other than what is written above» (*wmn dy y'bd k'yr mh dy 'l' ktyb*).

(2) لويس 1989 ص 48 - 49. وأشير إلى Aphrodesion في مقتطف من زمن المجلس، ولكن ينبغي أن نلاحظ أن هذ التاريخ هو بعد الفترة النبطية (انظر أعلاه ص 58).

(3) بالنسبة للسالاميين انظر هيلي 1993 ص 73.

(4) هيلي 1993 ص 168.

(5) قاموس النقوش السامية الشمالية الغربية، ص615 لدينا مثال من الجوف مذكور أعلاه في الرقم 1، وآخر يأتي من بتيولي. إذ نجد (mhrmt) وتم استعادتها خلال حكم اريتاس الرابع. «المدونات نقوش المدونات السامية رقم 2، 158، كوك 1903 ص 256 - 257».

يؤلفُ نوعاً من (**الحرام الطبيعي**)، وهذا جزء من المدينة الكبيرة المقدّسة[1].

الأنصاب الدينية:

يتضمن جبل اثلب أعظم مادة دينية مركزة باقية من الحِجر (**الشكل رقم 41**)[2]، واستطاعت نعمة في مسحها الحديث أنْ تسجّل تسعة أنصاب عبادية تظهر خارج هذا الإطار[3]. ويشمخ الجبل إلى شمال غرب الموقع على بعد كيلو متر من المنطقة السكنية في الجانب الثاني من قصر البنت حيث العديد من القبور. ويُشطر الجبل بممر ضيق يتضمن طرقاً عدّة مشابهة للسيق في البتراء على الرغم من أنّه أقصر من ذلك بكثير ويؤدي إلى المركز. وفي الجانب الثاني، وحول الجبل، نلحظ كوّات ومجمّع للتماثيل محفورة في جانب الجبل، فضلاً عن غرفة عبادية كبيرة وديوان موجود في المدخل. وحُفرتِ الكوّات بصورة فردية واتخذت في ترتيبها ما يشبه الأماكن المقدّسة الصغيرة يصحبها أحياناً بعض العلامات. ويوجد أيضا في مكانين اثنين على جانبي جبل اثلب، مجموعات من المنشأت تظهر على أنها تشكّل «أماكن-عالية». وخلافاً لنقوش قبور، نلحظ متشابهاتٍ كثيرة من البتراء تخصّ الأنصاب وفي الغالب تكون مقابل عاصمة الأنباط وتقترب من الأنصاب الدينية في الحِجر.

يعدّ الديوان النُصُب الأكثر بروزاً في الحجر، وهو غرفة عبادية كبيرة يقع في مدخل السيق لجبل اثلب (**الشكل رقم 42**)، ويأخذ الشكل ذاته مثلما هي الحال في الأبعاد الثلاثية في البتراء مع مقاعد مرتّبة حول ثلاثة جوانب. أما الجانب الثاني فإنّه مفتوح للهواء الطلق، ويوحي باقتراحات أنّ التجمعات خارج الغرفة يمكن أنْ تُضمُّ إلى الطقوس[4]، ولا يوجد نقش خاصّ يرتبط بالغرفة، على الرغم من ذكر بعض الآلهة القريبة من ذلك. وليس لدينا أيّ إشارة فيما إذا كان الديوان مستعملاً

(1) وينن 1996، ص 260، وهذا أيضاً مقترح في البعثة الآثارية في الجزيرة العربية رقم 1، ص 126، وحول الحرم بصورة عامة انظر: «كوليك كوسكي 1982».

(2) انظر: نعمة وآخرين 2006، ص 91 - 96، وقد لحظت في مسح حديث غير منشور للآثار في لجبل اثلب، تسجيلها لما هو مجموعه 79.

(3) المصدر السابق نفسه، ويتعلق الأمر هنا بالبيت الذي يرتبط بالقبور، أمّا الكوّة فأخذت حجمها في سلسلة الصخور الموضوعة داخل المنطقة السكنية التي يحدها الجدار، أو في أماكن مقدسة صغيرة مستقلة.

(4) هيلي 1986 ص 112.

من قبل (*mrzḥ*) خاص أو على شرف إله خاص، وهذا يوحي باقتراح أنّ الغرفة كان يستعملها عددٌ من «المنظمات» المختلفة[1]. وكما هي الحال في جبل اثلب، لا يتضمّن أيّ غرفة عبادية رئيسة، ويستعمل الديوان أيضًا للعبادات في الحِجر، ولا يعدّ فريداً في المدينة، إذ تذكر نعمة غرفتين كبريين لم يُنْشَر عنهما تستعملان للولائم على الرغم من تسجيل غرفةٍ أصغر من ذلك مفتوحة على الهواء الطلق، وُجِدتِ الأولى في مدخل جبل اثلب، والثانية في قِمّة بروز صخري أصغر إلى الجنوب الشرقي، وصفها جوسن وسافيناك أنّها عمود المسلّة[2]، وفي كتلا الحالتين، يرتبط مجمّع التماثيل مع أنصاب عبادية أخرى، لكن لا يُوجد إله واحد أو مجموعة يمكن ربطها بهذا الموقع.

لم تُنشر الكوّات ومجمّع التماثيلَ في الحجر على الرغم من أنّها أقلُّ عدداً بصورة منظمة، مثلما قام دالمان بوضع فهرس للبتراء. ومن الأوصاف الجلية التي قُدّمت أنّها تعرض لنا تنوّعاً مماثلاً لما هو موجود في البتراء. ويظهر مجمّعُ التماثيل خارج الكوّات، وبكوّات منبسطة تتضمّن ديكوراً معمارياً أكثر تعقيداً. وبصورة مماثلة، يمكن أنْ تظهر مقاطع مختلفة الأشكال على شكل مجموعات أو أنّها معزولة عن الأنصاب الأخرى. وما هو غير مألوف بصورة أكثر من ذلك هي سلسلة من الكوّات التي ذكرتها حديثاً نعمة وآخرون قرب قِمّة عمود المسلة والنقوش، إذ عُثِر على 11 كوّةً محفورةً على السطح الأفقي للصخر، أربعة منها تتضمّن مجمعَ التماثيل (**انظر الشكل رقم 43**)[3]. وفي إحداها هناك قناتان صغيرتان تؤديان إلى الكوّة الفارغة ربما كانت تستعمل حوضاً لسكب المياه في الطقوس[4]. وتعدّ نعمة

(1) وينتغ 1996، ص 261، الذي يقترح نقشين أثريين من الغرفة، واحد منهما يذكر الحاكم، والآخر يذكر البناء، وربّما يمثل المجموعات المختلفة التي استعملت الغرفة. إنّ مثل هذا الذكر للمهنة موجود في مكان آخر في الحِجر، وعلى كل حال فهذه النقوش الأثرية ليست كافية لاستنتاج أنّ مجموعات من المتعبدين يمكن تنظيمهم على طول الخطوط المهنية كما نعلم في الحالة في البتراء. «انظر: ص78 في أعلاه».

(2) انظر نعمه وآخرون. 2006 ص 92.

(3) المصدر السابق نفسه 2006 ص99 - 101، الشكل رقم 63 تأخذ الأنصاب الأحدَ عشرَ شكلاً من أربعة أشكال أساسية مختلفة: كوة بسيطة وفارغة، كوتان فارغتان وواحدة أكبر من الأخرى، وكوة صغيرة وفارغة مع قاعدة للتمثال، وكوتان أيضاً مع قاعدة تمثال. وقد نُظّمَتْ على شكل أربعة مجاميع صغيرة وعلى أجزاء مختلفة من المنصة.

(4) المصدر السابق نفسه، ص100، تعدّ هذه الترتيبات أحد الأنواع مع كوتين فارغتين، وتحتوي الكوة الأصغر على قناتين صغيرتين تؤديان إلى قمتها، «أما زوايا القمة ربما كانت تستعمل لتفريغ السائل

وآخرون أنّ القنوات أو الأحواض الفارغة ربما استقبلت قواعد تماثيل محمولة، لكن ينبغي أنْ نذكِّرَ أيضًا باحتمال أنّ مثل هذه الأحواض تعدّ أيضا قواعد تماثيل بحدّ ذاتها. وتم توضيح ترتيب هذه التراكيب على سطح أفقي بغياب ملحوظ للأوجه العمودية على قِمّة التل[1]. ولابدّ من أنّ ذلك له تأثير في الكيفية التي كانت تتمّ بها الطقوس.

هناك ترتيبان يشبهان المرتفعات في البتراء تمّ توثيقهما حتى الآن في الحِجر[2] يقعان على تلال أصغر معزولة عن جبل اثلب. الأول على أحدِ التلال إلى جنوب اثلب وصفه كلّ من جوسن وسافيناك بأنّه مكانٌ مقدّس[3]. واتفق كلّ من هيلي وويينك أنّ هذا يتمتع بوظيفة دينية، وشاركتهما نعمة وآخرون الذين قدموا وصفاً كاملاً لذلك[4]. أما القِمّة فإنهّا تتضمّن سلسلة من الأحواض المحفورة والقنوات التي اقترحتها نعمة وآخرون أنها كانت تستخدم لسكب المياه[5]، ويأتي دليل أقوى للنشاط العبادي من الغرفة المجوّفة من قاعدة التلّ.

وتتضمن الجدرانُ كوّاتٍ مختلفةً وأحواضاً ربما كانت تستعمل للامساك بقواعد التماثيل، ويوجد ثلاثة نقوش أُكتشفت في القبر، إلاّ أنّها لا تسمح لنا بإعطاء أية رؤية حول الطقوس التي كانت تجري هناك[6]، وتتضمّن غرفة ثانوية صغيرة ـ ربما تعدّ

الفائض».

(1) المرجع نفسه. ص 101.

(2) عدّ هيلي أنّ هناك ترتيباً ثالثاً داخل جبل اثلب يضم مرتفعاً في خارطته داخل التل، لكنه لم يذكر أية تفاصيل أخرى. «هيلي 1986، ص109»، وكان هذا المرتفع محط انتباه هيلي1993، إذ وصفه أنّه يتضمن مجموعة من الخطوات التي تؤدي إلى سهل صغير مع الكوات وقاعدة للتمثال بارزة (ص10). وعلى كل حال، وبحسب إيضاح وينغ تشبه هذه المرتفعات التي نعرفها من البتراء: «وبالكاد هي أماكن عالية كما اقترح هيلي؛ لا توجد أيّة مواضع عبادية» (وينغ 1996 ص 264).

(3) JS I pl. III.

(4) هيلي 1986 ص113؛ وينتج 1996 ص267؛ نعمة وآخرون. 2006 ص 96 - 98.
هيلي 1986، ص113، وينغ 1996، ص267، ونعمة وآخرون 2006، ص96 - 98. ومن الجدير بالذكر لم تصنّفه نعمة كمرتفع. «انظر: المصدر السابق نفسه، ص 103»، وربما بسبب أنّ التلّ لا يرتفع أكثر من أربعة أو خمسة أمتار؛ لهذا لا يعدّ من الأنصاب العبادية الموجودة على القمة».

(5) انظر نعمة وآخرون. 2006 ص 98.

(6) إنّ النصوص النبطية، 159 - 161، الأول استعاده جوسن وسافيناك، ويقرأ كما يأتي وهو تمثال: «لسعد اللاهي»، وتؤدي السنة العشرين من ايبارشي 126 ميلادية إلى اقتراح تخصيص الغرفة لإلهِ

كوّة للمدفن ـ وترتبط هذه الغرفة بغرفة العِبادَة التي هي غير مألوفة، لكن أوضحت نعمة وآخرون أنّ هذا ربما يكون إضافة لاحقة[1]. أما المرتفع الثاني فإنّه يقع فوق الكوّات الأفقية على قِمّة عمود المسلة والنقوش إلى الجنوب الشرقي من جبل اثلب. تبدو هذه الكوّات أنّها تشكّل جزءًا (من الطريق المؤدي إلى المعبد) المشابه لتلك الموجودة في البتراء التي تؤدي إلى مواقع للقِمّة، ويوجد مكان للهواء الطلق وسلسلة من الأحواض المحفورة في السطح وأنصاب أخرى يصعب تحديد وظيفتها[2].

يقدّم هذا العرض الموجز للأنصاب الصخرية في الحِجر عدداً من المتماثلات مع تلك الموجودة في البتراء، ويبدو أنّ هذه الاختلافات يمكن أنْ تعزى إلى التقييدات الموجودة في وصف المكان في الحِجر، أو إلى حقيقة أنّ هذه الأنصاب يبدو أنّها كانت مستعملة لوقت قصير جداً طبقاً لمشاعر وقتية أكثر. أما بالنسبة للأنصاب ي هي محور التركيز فكانت محدّدة بجبل اثلب، فضلا عن أنّه لا توجد شبكة من ديان التي تحيط بالبتراء، وأنّ الكوّات ومجمّع التماثيل لابُدّ من أن تكون قد حُفِرَت لى سطوح أفقية بسبب عدم وجود أوجه عمودية كافية. وبصورة مماثلة لا يوجد مكان كافٍ لقاعة الاستقبال والجلوس والأكل، يُحفر داخل الصخور؛ لذلك حُدِّدَ المتعبدون بحفر المقاعد على السطوح الأفقية المتاحة فقط. ولحظنا أنّ بناء القبور التذكارية توقف فجأةً عام 74 /75 ميلادية، وربما انعكس ذلك على الأنصاب الدينية. ويسجّل عددٌ من النصوص من جبل اثلب أخذ الممتلكات الفردية أو وضع وجه الصخور بصورة افتراضية لاستعمال لاحق لكي يتمَّ حفر الأنصاب[3]، ولا يأخذ المالك أيّة فائدة من الأماكن التي ادَّعوا بها. وربما يرجع الانقطاع الغير متوقع

يُعبد يسمى سعد الله، الذي وُضِعَ تمثاله في أحد هذه الكوات. وعلى كل حال، تمت إعادة زيارة هذا النقش، وهنالك قراءة جديدة وهي (slm-sdlhy) لا يتضمن أيَّ إشارة إلى تمثال للإله. «نعمة وآخرون 2006، ص 296».

(1) نعمة وآخرون. 2006 ص 98 .

(2) المرجع نفسه. ص 102.

(3) إنّ صيغة (tr dy hdx) (أيّ المكان التي أخذ ملكيتها x) - تنوّع استعمل لهذا. «نعمة 2005-2006، ص204 - 214». إنّ أفضل مثال هو النصوص النبطية 83؛ لأنّ النصّ محفور قرب سلسلة من الخطوط والمثلثات المحفورة على وجه الصخر، واستنتجت نعمة أنّ هذه العلامات تشير من دون أيّ شك إلى نصب لم ينتهِ على الإطلاق، وربما كوّات مع قواعد التماثيل. «2005-2006 ص211».

لاستعمال جبل اثلب إلى زيارة أصحاب الموقع له فقط عند مرورهم به. وقد لفتت نعمة وآخرين التنبّه إلى سرعة تنفيذ هذه الأعمال لدعم ذلك[1].

وتوحي أوجه التشابه مع البتراء وتنوّع مجموعات مجمّع التماثيل في المدينة بوجود أنماط مشابهة بدرجة كبيرة للعبادة، ذلك أنّها كانت موجودة في النُصب الصخرية في الحِجر- وأنّ كثيراً من هذا تمّ تنظيمه حول (*mrzḥ*) الذي كان مسؤولاً عن مجمّع التماثيل وقاعات الاستقبال والجلوس والطعام، والذي كُشِف أعضاؤه في القوائم بأسماء تصاحب الأخير[2]. تعدّ هذه الأنصاب إذن بالدرجة الأولى نتيجة لمبادرات خاصة، وعكست من دون شك تنوّعاً واسعاً للمعتقدات والممارسات.

الآلهة:

لحظنا ورود أسماء عدد من الآلهة في نقوش القبور في الحِجر، لكن ظهر تنوّع كبير في النصوص والمخربشات الأثرية التي جُمِعَتْ من أوجه الصخور في الموقع، وبصورة غير متماثلة، نادراً يُوضع تأريخ على نقوش القبور، وقد تنوّعتِ اللغات والنصوص المكتوبة، ذلك أنّ النبطية منها هي الأكثر[3]. وفي بعض الأحيان، من الممكن أنْ نربط الآلهة بنُصب خاصٍّ أو مجموعة أنصاب، لكن في مناسبات أخرى فإنّها تُذكر فقط بصورة عرضية ضمن مجموعة من النقوش الأثرية، والظاهر هو مزيج من عناصر محلّيّة وعناصر بعيدة تعكس لنا دور الحِجر بوصفها محطّة لطريق التجارة ومركزاً إقليمياً.

هناك احتمالان يبدو من المعقول ربط مجموعة كبيرة من الأنصاب أو منطقة مع آلهة خاصة، أولاً، يبدو أنّه مكان مقدّس صغير على جبل المهجر إلى شمال شرق اثلب أُكتُشِفَ حديثاً بالنصوص النبطية، الذي يُقرأ (*dnh gbl 'l'z' w mr byt'*) وهو جبل العزّى وسيد البيت أو المعبد[4]، وقد نُقِشت قاعدتان للتمثال؛ الأولى:

(1) نعمة وآخرون. 2006 ص 104.

(2) يناقش دور هذه القاعات و- mrz «في النبطية ككل أدناه ص 232 - 233.

(3) في مسحها الأخير أحصت نعمة 416 نصاً نبطيّاً، و48 دادانيًّا، و 111 من نصوص الأخرى مكتوبة بالعربية الشمالية القديمة، فضلا عن عدد من النصوص الأرامية الملكية، والمينائية، والعبرية، والإغريقية، واللاتينية. «نعمة 2005».

(4) نعمة 2006- 2005 ص 189.

مع وجه هندسي، والثانية مع وجهٍ مسطّح. وجلبت نعمة التنبّه إلى ظهور آخر لهذا الزوج في وادي رم، والبتراء وأوضحت بعض أوجه التشابه والاختلاف بين هذه الأنصاب الثلاثة[1]. ويذكر نصّ داداني غير واضح محفور فوق ذو الشرى، وهو التأكيد الأول للإله في الدادانية[2]. وجرت محاولات عدّة في مكان آخر من بلاد الأنباط لتشخيص ذو الشرى مع سيد البيت أو المعبد، إلاّ أنّ العلاقة بين النصين ليست واضحة تماماً[3]. والمؤكّد يمكننا القول إنّه أُكتشفَ أولُ ذكر للعزى في الحِجر وكذلك العلامة الأولى للملامح الطبوغرافية التي ربطته مع آلهة خاصة في بلاد الأنباط. وقد لحظنا أنّه تمت عِبادَة (*hn-ʿzy*) في دادان وثمة دليل يؤيد ذلك في مناطق أخرى من بلاد الأنباط؛ لذلك ليس من المدهش أن نجدَ عبادتها هنا أيضاً. يعدّ ربطها بـ (*gbl*) أمراً فريداً في بلاد الأنباط، وربّما يكونُ للتلال أو الجبال أهمية دينية خاصة، وهذا أمر واضح من مناطق أخرى في بلاد الأنباط، فضلا عن أجزاء عدّة من الشرق الأدنى. لكن لا يوجد مثل هذا الربط الواضح مع الآلهة في أماكن أخرى. وأُقْتُرِحَ أنّه تم الاحتفاظ بالمرتفعات المحيطة في مركز مدينة البتراء لآلهة خاصة وربما نفهم جبل هارون على أنّه جبل ذو الشرى[4]، وإلى حين توافر دليل آخر يلقي الضوءَ على ذلك فإننا سنكون حذرين ولا يمكننا قول إلا القليل حول الجبال في بلاد الأنباط علما أنّ لها أهمية دينية وهذا أمر مألوف في ثقافات الشرق الأدنى.

أما المنطقة الثانية التي يمكن ربطها مع إله خاص فهي (*mrbytʾ*)، إذ إنّها ذُكرت في ثلاثة نصوص داخل ممرٍّ باتجاه الحافة الغربية لجبل اثلب[5]، وقام كلّ من جوسن وسافيناك بفهرستها، وقامت نعمة بإعادة زيارة الموقع حديثاً وأجرت عدة

---

(1) المرجع نفسه. ص 191 - 192. انظر أعلاه ص 103، رقم. 18.

(2) ماكدونالد في المرجع نفسه. ص 189.

(3) المصدر السابق نفسه، ص192 - 193، تقترح نعمة أنّ النظرية الجذابة لـ (mr byt) تشير إلى الإله للمعبد الرئيس في أماكن مختلفة ويمكن أنّ يكون قد استعمل للإشارة إلى أكثر من إله. ويمكننا أن نلحظ أنّ ذو الشرى هو الذي يرد اسمه بصورة منتظمة في القوائم عندما تذكر آلهة أخرى في حين أنّ (mr byt) ظهر مرة ثانية هنا بعد lz.

(4) انظر أعلاه ص 73.

(5) للحصول على موقع دقيق لهذه النصوص، انظر: نعمه 2006-2005، الشكل رقم 137 .

تصحيحات[1]، وتبدو النصوص أيضًا أنها تشير إلى مكان مقدس لـ (mr-byt) وتكون قراءتها كما يأتي:

l' dkyryn 'bd'bdt w 'ydw w 'wdyms w šryt ḥbryhm 'lymy
2. mlkw w b'qt 'srtgy' dy ḥdtw 'tr' dnh lmr' byt'
3. 'm[r]... 'mr mr' byt' l'

«كلا ! ربّما يتذكر ذلك عُبادَة وايدو واوديموس وبقية أصحابهم وخدم ماليكو و(بعقات) الذين جددوا هذا المكان لـ 'mr' byt'. كما قال... 'mr' byt قال كلا! [2].

إنّ ترجمة (*tr*) بوصفها مكانا يبدو أنّها ترجمة أمينة، وكذلك تفسير (hdt) بمعنى (يعيد أو يجدد)[3]. وعلى كلّ حال، نلحظ نوع من بناء مخصّص لـ (mr byt)، والحقيقة أنّه مخصّص (tr dnh)، ويوحي (tr) أنّه ضمن إطار النقش. ويسجّل نصّ آخرُ لنا بناء لـ (mnsb لـ mr byt). ويبدو أنّ (mnsb) مرتبطاً بمصطلحات نبطية عدّة لقواعد التمثال، وفسّرتْ نعمة ذلك أنّه يشير إلى مكان وضع فيه قالب للتمثال[4]، ويسجّل النصّ الأخير أخذ ممتلكات فردية (hd) للمكان (mr byt)، ويقع في خط مع نصوص أخرى من الحِجر تسجّل لنا الأفراد الذين يحتفظون بمكان لعُبادَة أو للأنصاب الجنائزية[5]. إذن يتمتع هذا الجزء من جبل اثلب بأهمية خاصة بالنسبة لعُبادَة (mr byt)، إلاّ أنّه لا تُوجد أيّة علامة لأنصاب دينية. ولفتت نعمة التنبّه إلى حقيقة أنّ تدفق المياه يأتي من الجبل وربّما أنّ المياه كانت تتسرب من الجبل وأدّت بصورة تدريجية إلى إزالة أيّ بناء هنا[6].

---

(1) وهي JSNab 57 و 58 و 59. انظر الآن نعمة 2005 - 2006 ص 194 - 202. 73.

(2) النص والترجمة. نعمة 2005-2006 ص 195.

(3) انظر نعمة 2005 - 2006 ص 204-214 حول 'tr'. و انظر المرجع نفسه من أجل ḥdt . ص 199.

بحسب سافيناك وستاركي: «يدوّن نصٌّ نبطيٌّ من الجوف بناء وتجديد المعبد (hdt). والآخر من البتراء. «مدونات النقوش السامية» تسجل تجديد(hdt) لتمثال رابيل الملك.

(4) نعمة 2005 - 2006 ملاحظة النصوص الآرامية من بالميرا، إذ تمّ تمثيل الإله Yarhibol في Dura-Europos من قبل msb يشير إلى تمثيل غير متأقون. هذا هو المصطلح المستعمل في بالميرا. «انظر: دريفن 1999 ص 233».

(5) المرجع نفسه. ص 202.

(6) المرجع نفسه. ص 204.

وفي مناسبتين أخريين نستطيع التأكد من هوية الإله الذي كان يُعبد كمجمّع للتمثال في الحِجر، ويسجل نصّ محفور داخل مدخل السيق على قاعدة التمثال (msgd) لـ(Ara) في بصرى وهو الإله ربّ ايل في السنة الأولى من ماليكو الملك[1]، وتشبه القاعدة المذبح أمثلةً عدّةً من البتراء مع قاعدة تتخذ شكل شبه منحرف، وهذه إشارة جيدة إلى ترابط المملكة وربّما تكون نتيجة لتجارة القوافل والإشارة إلى الإله المحلّي في النهاية الشمالية لبلاد الأنباط الذي كان يُعبد هناك وكذلك في الطرف الجنوبي.[2] أما المثال الثاني فإنّه يتعلق بـ (shay al-qawm)، ولدينا نصّ مقابل من الديوان يُقرأ: ‘šy’’lqwm ’l[h’]—‘Shay alqawm the god، إذ دوّن جوسن وسافيناك ذلك بارتباطه مع الكوّة ومع ملامح معمارية تضم قوصرة، أي تضمّ مثلثاً في أعلى واجهة المبنى يتضمن وصفاً للنسر[3]. وبعد زيارة نعمة للنقش مرة ثانية مؤخراً قررتْ عدم ربط ذلك مع هذه الكوّة، لكن توجد كوّة جديدة فارغة أخرى مجاورة لم يذكرها جوسن وسافيناك، لكنّها تتضمّن شكلاً لقاعدة التمثال المحمول[4] يتمثل النقش الوحيد الذي يربط الكوّة الأولى بعلامة؛ لذلك فإنّ أيّ ربط بين (shay al-qawm) و لم يعدّ من الممكن الإبقاء على النسر.

ولا يوجد أنصاب من الحِجر يمكن ربطها مع إله، إلاّ أنّ النقوش الأثرية التي تحيط بالموقع تذكر آلهة وإلاهات آخرين، لكن نلحظ على نقوش القبر ربط بين ذو الشرى ومانوتو، إذ يظهران سويّة في نصوص من جبل اثلب وخارج المدينة[5]. يظهر مانوتو مرة أخرى لكن في هذه المرة بجانب(A’ra) على الرغم من أنّ الاسم ليس

---

(1) The text (JSNab 39).

وضعت النصوص النبطية رقم 39 بالكامل في ص189، أنّ تاريخ النص مصدر اهتمام خاص، وأنّ ذكر A’ra الذي هو في بصرى إله رابيل يذكّرنا هنا بنصوص عديدة من حوران، وقد أرخت في عهد رابيل الثاني الذي دعا ارا (A’ra) أيّ إله رابيل. «انظر: في الأسفل، ص188 -192». وربما أن الملك ماليكو الثالث تمّ تميزه على أنّه جاء بعد رابيل بعد الدمج أو الضم العسكري وقيل ان هذا ربما يمثّل محاولة من هذا الجزء من المملكة للاحتفاظ باستقلاله. «انظر الآن، نعمة 2008 ص42 - 44».

(2) مثال مشابه في النصوص النبطية 226 قرب دادان الذي يذكر صلخد.

(3) JSNab 72.

(4) نعمة 2005 ص 158.

(5) JSNab 142/RES 1124 (although the reconstruction of Manotu is speculative) and JSNab 184.

واضحاً تماماً[1]، فإذا شُخِّص بعض المتعبدين َ(A'ra) في الِحجر، كما هي الحال في نقوش من حوران[2] وخارجه، فإنّ ذو الشرى ذُكِر في نصوص عدّة من النقوش الأثرية، وهي مشابهة للصيغة المألوفة في (*šlm x qdm dwšr*)[3]، فالموقع يُعدّ انعكاساً دقيقاً لنقوش القبر، إذ ذُكِرَ ذو الشرى ومانوتو كثيراً.

استنتاجات:

قدّم عرض هذه المستوطنات الثلاث في شمال الحجاز لمحات حول المواقف الدينية لسكانها، وسمحت لنا باقتفاء أثر بعض العناصر المألوفة في المنطقة، مقابل هذه الأرضية، يمكن التوصل إلى فهم جيد للحياة الدينية في الِحجر، إذ تقترب المدينة كثيراً من الأنصاب الدينية الموجودة في البتراء مع وجود أوجه اختلاف بين الموقعين. ومن الطبيعي نلحظ الكثير الذي يجب أنْ نحصل عليه من المقارنة مع البتراء، لتقديم نظرة متوازية مع الأنصاب الموجودة في جبل اثلب، ويمكننا أنْ نتصور وجود الطقوس ذاتها في كلّ من الموقعين وتكشف الآثار الموقع المهم لـ(mrzh) بتقديم هيكل للممارسات الدينية. وبناءً على ذلك، نلحظ جانباً آخرَ للحياة الدينية في الِحجر مقارنة مع البتراء لا يمكن كشفه. وعندما نأخذ ذلك بالحسبان، يعكس لنا الدليل من دادان وتيماء والدليل المنقوش باللغات واللهجات المستعملة في المنطقة أنّ حركة الناس بين هاذين المركزين تؤدي إلى مشاركة كثيرة في الأفكار الدينية، وهذا واضح جداً من خلال الإلهة التي لحظناها في المواقع الثلاثة، لوجود إجماع حول هذا الموضوع.

لا تقدّم الصعوبات الكرونولوجية وكثيرٌ من الأدلةن ولاسيما النصوص العربية الشمالية القديمة، إلاّ فرصة قليلة لاقتفاء أثر التطور والتبادل لهذه الأفكار الدينية، ويقدِّم لنا مثال من تيماء على أقلّ تقدير الأساليب الفنية التي نُقِلت من هناك إلى مناطق أخرى من بلاد الأنباط، إذ تعكس قاعدة التمثال المشهورة من معبد الأُسود المجنحة في البتراء أن «آلهة حيان» تأخذ إلهامها بوضوح من

---

(1) JSNab 201.

(2) انظر أدناه ص 188 - 192.

(3) JSNab 52; 142; 169 and 184.

الشواهد الجنائزية في تيماء[1]. وتفترض هذه الصورة التي تضمّ صورة وجهٍ مخطّطٍ بطريقة مماثلة وخاصة مع الحواجب المحفورة والنقوش الآرامية الملكية أنّ تأريخها يرجع إلى الفترة النبطية[2]. فإذا كان لزاماً علينا أنْ نبحثَ عن التأثير باتجاه آخر يأتي من مناطق شمالي بلاد الأنباط إلى الحجاز فإنّ المثال الأكثر وضوحاً يجب أنْ يكون (ذو الشرى)، الذي لم يظهر في أيٍّ من النصوص التي يمكن ربطها مع سياق ما قبل النبطية بصورة مقنعة، لكن هناك النقوش على قبور الحِجر، وعند تقديم عبادته فإنّ انعكاس القاعدة النبطية تظهر لنا الجانب الديني واضحاً. وستساعد مرونة الأفكار الدينية بين هذين المركزين مع مناطق أخرى من بلاد الأنباط دورهم كثيراً في تجارة القوافل، فضلا عن أنّ الحياة الدينية للحِجر في الفترة النبطية كانت نتيجة لتأثيرات محلية وخارجية مجتمعة لتقدم صورة دينية لا مثيل لها في أيّ مكان آخر.

---

(1) انظر أعلاه ص 53 - 55.

(2) انظر باتريك 1990 ص 85.

الفصل الرابع

النقب النبطية

عبر وادي عربة

تعدّ النقب صحراء صخرية تضمّ معظم الأراضي الفلسطينية المحتلة، وتمثل موقعاً مُهماً في بلاد الأنباط (خارطة رقم 5)، والدعامة الأخيرة لطرق التجارة التي تمرّ عبر المملكة قبل الوصول إلى غزة وموانئ المتوسط الأخرى، حيث توافر السلع والبضائع التي يمكن عرضها في أسواق أوسع. وتتوقف قوافل التجارة وتسجّل نشاطاً ملحوظاً في هذه الطرق[1]؛ لذلك تعد السيطرة المتبقية على المنطقة مهمة من الناحية المالية بالنسبة لملوك بلاد الأنباط على الرغم من أنّ السكان المقيمين في النقب في الفترة النبطية كانوا بمستوى أدنى من الفترات السابقة[2]. وتؤيد الصهاريج والسدود والأماكن الأخرى المخصّصة للمياه للمستوطنات العدّة وجود سكان زراعيين أساسين في فترة سيطرة الأنباط. ومن الصعوبة بمكان تحديد الكرونولوجيا

---

(1) يبقى ويننغ 1987 الدليل الشامل والأفضل بالنسبة لموقع الأنباط عبر النقب. «انظر: بصورة خاصة ص137 - 182»، وانظر أيضا: كيلين Quellen، ص394 - 409. ويمكن أنْ نجد الدليل الأكثر حداثة للتطورات الآثارية في المنطقة عند اريكسون - جيني Erickson-Gini 2006 و2010. وكذلك عدد المواقع التي كانت موضوع المناقشة في المسار الدقيق لخطوط التجارة في الفترة النبطية، ويقدّم لنا جدول بوتنكر Peutinger إشارة إلى ما يعدّ الطريق الرئيس الذي ينتقل عبر الخلصة وعُبادة، وكلاهما محتلان خلال الفترة النبطية. قبل الوصول إلى غزة. «انظر مثلا: القسم الخاص بالخارطة المقدمة في هيرسفيلد 2006 ص170 الشكل 13. 5»، حيث يتم تسمية كلّ من عبادة والخلصة». ويعدّ كوهن 1982 أ، ص246 أنه تمّ إنشاء محطات عديدة على طول هذا الطريق في القرنين الثالث والثاني قبل الميلاد على الرغم من أنّه لحظ عدم اتفاق كبير حول هذا التاريخ ص241 - 242».

(2) انظر مثلا: كوهن 1982 ب، ص 79، عندما تم تأشير المواقع في العصرين البرونزي والحديدي تم التأكيد على أنّه لم يتم تقديم الفترتين الرومانية والنبطية بشكل جيد، لكن تمّ تسجيل مئات من المستوطنات والمزارع من الفترة البيزنطية عندما شهدت النقب ازدهاراً ملحوظاً.

الخاصة بذلك بسبب ضياع كثير من الأدلة الخاصة بالكتابات المنقوشة ما يقلل صلابة أرض هذا الدليل. وعلى كلّ حال، يمكننا اعمام آنه في القرون الأولى قبل الميلاد وبعده كان عدد من المستوطنات موضوعاً لضغوط اقتصادية موجودة تحت السيطرة النبطية، التي كانت على تواصل منتظم مع القوافل التي تتحرك باتجاه المتوسط، وتؤكد دراسة غنى الحياة الدينية للمنطقة التي ضمّت جوانب دينية من مناطق متباعدة، فضلا عن ضمها لاتجاه معاكس، إذ وُجدت عناصر محلية طريقها إلى أجزاء أخرى من بلاد الأنباط.

سيساعد العرض التاريخي الموجز للمنطقة وضع البقايا الآثارية ضمن سياقها بصورة جيدة، ويتأتى الدليل المادي الأول للسيطرة السياسية النبطيّة من النقوش الأولية المعروفة من المملكة، إلاّ أنّ أصلها مفقود الآن، وقد عُثِرَ في الخلصة على سجلات لأبنية من (tr)(مكان) لحياة الحارث ملك الأنباط[1]. وكان أول اقتراح لتأريخها بصيغة حروف خاصة، لكن لسوء الحظ يشوبه الغموض خاصة فيما يتعلق بأيّ من الحوارث الذين سبقت الإشارة إليهم هنا. وتترك الاحتمالات مجالاً كبيراً للتواريخ من 168 قبل الميلاد إلى 40 ميلادية. وحديثاً جداً، تُوصِلَ إلى إجماع يقترح الحارث الأول أو الثاني؛ لأنّ الأنباط كانوا يسيطرون على هذه المنطقة في القرن الثاني قبل الميلاد[2]. وبهذا يرسي الدليل التاريخي على أرضية أكثر صلابة فيما يتعلق بالقرن الأول الميلادي، ويسجّل يوسف بن متى كيف أنّ الاسكندر جانيوس غزا غزة التي لم تستلِم المساعدة التي قدمها الحارث الثاني[3]. وكانت غزة تعدّ مركزاً إدرياً مُهماً تحت السيطرة المصرية منذ العصر البرونزي المتأخر، وكذلك سجّلها هيرودت في الفترة الفارسية[4]، لكن لم يبدُ أبدا أنها كانت تحت سيطرة الأنباط المباشرة. وبعد تدميرها، اُستعملت الموانئ الموجودة في الجنوب للوصول إلى المتوسط خاصة رينوكولورا«Rhinocolura»[5]، واستعادت غزة

(1) انظر كاولي في ولي ولورانس 1915 ص 145 - 146؛ Quellen ص 395-394.

(2) انظر أدناه ص 160 لمناقشة النص.

(3) AJ 3. 360.

(4) هيردوتس 3. 5. 2، الذي شخصها أنها كاديتس، وهي الصيغة المصرية للاسم، وأطلق حكمه أنها كانت بحجم ساردیس. انظر: كلوكر 1987، ص3-1 فيما يتعلق بالتاريخ الأول للمدينة.

(5) انظر على سبيل المثال، Quellen ص 392. سترابو (16. 4. 24).

موقعها المهيمن عندما أعلن بومبي أنّها مدينة حرّة، وأعاد بناءها كابينيوس[1]. وبعد فترة من السيطرة اليهودية، أُعيدت إلى ولاية سوريا[2]. ويمكن للمصادر الأدبية أن تخبرنا بشيء ما حول الموضوع فيما يتعلق بغزة، ويمكننا أن نرى أنّ ملوك الأنباط اهتموا بالتطورات في هذا المجال الحيوي بسلعهم وبضائعهم.

أمّا بالنسبة للنقب فالتزمت المصادر بالصمت؛ لذلك ينبغي علينا أن نعتمد على الكتابات المنقوشة وعلى البيانات الآثارية ليتم إعادة تنظيم التاريخ في الفترة النبطية.

ومقارنة مع بعض المناطق الأخرى من المملكة، شَهِدَتْ النقب مسحاً جيداً وتنقيبات ممتازة[3]، وبالنسبة للفترة النبطية قام ابراهام نقب بأكثر التنقيبات أهمية، ونشر ذلك في أدبيات مهمة للغاية[4]، وأدّت هيمنته في هذا المجال إلى ظهور عدد من المطبوعات والمنشورات المفصّلة، لكن في الوقت نفسه نجد نقداً لمنهجيته واستنتاجاته، ولاسيما فيما يتصل بالكرونولوجيا التي قدّمها[5]. وجعلت ندرة

انظر مثلا: كيلين Quellen، ص392، إذ سجل سترابو (16. 4. 24) كيفية نقل البضائع من البتراء إلى رينو كولورا، وعُثِرَ على الخزف هنا الذي يرجع إلى الفترة النبطية، ولكن لا تُوجد هناك أية تنقيبات. «ويننغ 1987 ص185».

(1) AL .14 88 سجل كابينوس أنّه استعاد قائمة طويلة من المستوطنات في المنطقة ذاتها بعد أنْ فصلها بومبي عن المملكة اليهودية. «انظر: جونس 1971، ص256 - 257».

(2) في سنة 30 قبل الميلاد منح اوغسطس هيردوت السيطرة على المدينة. «جوزيفوس.AG 15 217»، ولكنها أعيدت إلى الولاية بعد وفاته عام 4 قبل الميلاد. وحول هذا كله. انظر: كلوكر 1987 ص3 - 6.

(3) إنّ أول محاولة منظّمة لفهرسة آثار النقب قام بها موزيل في مجلداته حول البتراء العربية. «موزيل 1908-1907». وفي الوقت نفسه قاد الفريق الفرنسي FRS جوسن وسافيناك وفانسو عملية اكتشاف عبادة التي قدمت عدداً من الخرائط التفصيلية والخطط. «جوسين وآخرين 1904 , 1905 أ و 1905 ب». وأجرى نيلسون كلويك مسحاً واسعَ النطاق بعد الحرب، ونشر سلسلة من التقارير حول اكتشافاته في النقب. «كلويك 1953 - 1959». وحديثا جدًا استمر الآثاريون الإسرائيليون بما بدأ به كلويك مع رودولف كوهن بإدارة سلسلة من المسوحات والتنقيبات. «كوهن 1979 - 1985».

(4) فيما يتعلق ببلويوغرافية مادة النقب. انظر: ويننغ 1987، ص333-331. وضمّت الأدبيات الحديثة التقارير الأخيرة حول التنقيبات في منفس. «النقب 1988 أ و 1988 ب»، وعُبادة. «النقب 1996»، حول مواقع النقب. انظر: في الانسكلوبيديا الحديثة للتنقيبات الآثارية في الأراضي المقدسة.

(5) ينبغي عدم قراءة استنتاجات النقب حول كرونولوجيا وطبيعة المستوطنات الكبيرة في النقب من دون استشارة أجزاء ذات علاقة عند وبننغ 1987، ولاسيما فيما يتعلق بمدخل ومنهجية نقب في تقسيمه لتاريخ الأنباط على ثلاثة فترات: الأولى والوسيطة والمتأخرة، التي تستند بشكل كبير إلى اتجاهات المستوطنات التي تطورت في مقال حول المملكة النبطية بصورة عامة. «النقب 1977»،

الكتابات المنقوشة والدليل الأدبي أية استنتاجات حول كرونولوجيا المستوطنات النبطية في النقب غير دقيقة، لكنّ عدداً كبيراً من الأعمال الآثارية كشف النقاب عن مستوطنات عدّة يمكن أنْ يرجع تأريخها إلى الفترة النبطية، وهنا لابد من الثناء على اللّقى الخاصة بالمسكوكات والخزفيات، ويصف النقب ستاً من هذه المستوطنات الكبيرة وهي: الخلصة ونيسانه وعُبادَة وريهوفوت وسوبوته ومنفس[1]، في الوقت الذي كان فيه وينغ حَذِرًا، إذ عدَّ عُبادَة فقط يمكن وصفها كمدينة[2]. ومهما كانت الطبيعة الدقيقة لهذه المستوطنات، إلاّ أنّ الواضح وجود سكان حضريين في بعض منها ضمن الفترة النبطية[3].

أما فيما يتعلق بالممارسات الدينية لديهم فلسوء الحظ ليس لدينا معلومات جيدة كافية، إذ أعلن كولويك مفتخراً ـ بعد مسوحاته ـ أنّه «يشك بوجود قرية بهذا الحجم في النقب النبطية التي لم يكن فيها معبد خاص بها»، واستطرد في تشخيص ستة مواقع ينبغي أنْ تضمَّ معابد[4]. ولا يزال إثبات ذلك قائمًا، إلّا أنّ وينغ وضع ملاحظة مليئة بالحذر مفادها أنّ «عُبادَة ليست فقط مجرد كشفٍ عن معبدٍ في النبطية»[5]. ولا تزال

وهذا لم يكن له تأييداً كبيراً، إذ عرض ايلوت 1996 مؤخراً مشكلاتٍ في صياغتها، وكشف النقاب عن الكيفية التي تأثرت بها استنتاجات النقب حول تاريخ النقب وكرنولوجيا المستوطنات في الفترة النبطية. وجمع نقب أثناء تنقيباته في عباده المسكوكات والسيراميك، وادعى أنّ المواقع النبطية في النقب تُركت قبل وبعد الفترة النبطية الوسيطة؛ (في حدود 20 قبل الميلاد – 40 ميلادية). وأكّد ايليوت 1996، ص55-48، أولا وقبل كل شيء: أنّ هذه الكرونولوجيا لا تلائم البيانات المقدمة من عبادة، وأنّ توسيعَ النقب في هذا المخطط إلى بقية الصحراء وإلى بلاد الأنباط بصورة كلية أمر يشوبه كثير من الإشكالات، وبناءً على ذلك فإنّني سوف لا استعمل هذه التصنيفات هنا.

(1) انظر حديثا جداً: النقب 2003 أ، إذ يعدّ النقب أنّ الثلاث الأولى من هذه كانت قد تطورت بداية القرن الرابع على الرغم من أنّ السكان عاشوا في خيم وليس بأبنية دائمية هناك. وبحسب الكرونولوجيا التي قدمها فإنّ النقب تمت مغادرتها قبل كلّ المستوطنات الست التي ظهرت في القرن الأول قبل الميلاد. «النقب 1977 ص621».

(2) ونينغ 1987 ص 139.

(3) انظر: اريكسون جيني، ص163-160. تم اكتشاف مستوطنات دائمية في عبادة ومنفيس في الفترة النبطية.

(4) غلوك 1961 ص 16.

إنّ هذا المواقع الستة هي: (نيت سانا ني سانا)، واس بيتا، وروهيبة، وخالاسا، وكورن نوب (منفيس)، وأدبا أو عدبه (عبادة). ويدعي كلويك أيضاً أنّ هناك مواقع ستة أخرى في وادي عربة إلى جنوب النقب وشرقها، لابدّ من أنْ يكون فيها معابد ترجع للفترة النبطية.

(5) ونينغ 1987 ص 139.

هذه الحالة حيث قدّمت عُبادَة دليلاً أفضل حول الممارسات الدينية في النقب ضمن الفترة النبطية. ويجب أخذ بعض النقوش من مواقع أخرى بنظر الاعتبار؛ لأنها تقدم لنا إشارة إلى الاتجاهات الدينية في هذه المنطقة، لكن عُبادَة تسمح لنا بالوصول إلى أقرب تنوّع وتميز للمعتقدات في الفترة النبطية.

عُبادَة:

أُنشئتْ مستوطنة عُبادَة حول الجزء الأعلى الصخري المحصّن وسط النقب، ونلحظ أنّ القِمّة مغطاة بالبقايا الآثارية من الفترة البيزنطية **(الشكل رقم 44)**[1]، وتغطي معظم المادة الأولية، وقد كشف المنقبون النقاب عن وجود مقابر ومنازل ومعبد واحد على الأقلّ، يرجع تاريخه إلى الفترة النبطية[2]، ويوجد عدد من النقوش الآثارية النبطية على رابية تقع إلى جنوب شرق الموقع المحصّن، شخَّصها جوسن وسافيناك وفانسو بأنّها مرتفع خاص للعِبادَة، لكن لسوء الحظ تغيّر التأريخ الوحيد الذي يعدّ مثالاً لنقوش القرن الثالث الميلادي عندما شهد الطابع الديني تغييراً في عُبادَة[3]، ويعدّ الجزء المحصّن الشمالي - الشرقي معسكراً كبيراً (100متر × 100 متر) عُثِرَ عليه في القرن العشرين، ويعتقد أنّه نبطيّ، إلاّ أنّه تأريخه يرجع إلى القرن الثالث أو الرابع الميلادي[4]. وفيما يتعلق بالفترة النبطيّة خارج المعبد، شُخِّصَتْ بوصفها جزءًا أعلى من الحصن، ونحن هنا محدّدون بنقوش قليلة من عُبادَة والمنطقة الخلفية. وهذا بدوره سوف يسمح لنا أنْ نتعقّبَ بعض التفاصيل الخاصة بالإله في عُبادَة وتنظيم عبادته، ويأتي الدليل من الفترة الرومانية المتأخرة الذي يسمح لنا ملاحظة بعض التغييرات في المشهد الديني في عُبادَة.

---

(1) انظر بصورة أكثر شمولية: النقب 1996. اكتشاف الموقع أولَ مرة وبصورة مفصلة جوسن وسافيناك وفانسو (1904 , 1905 ا و1905ب). وأجرت حملة H.D.Colt بعض التحقيقات المختصرة.»وكندل عند كولت (محرر) 1962 ص47-45»، إلاّ أنّ معظم النتائج المهمة يمكن أنْ نجدها عند النقب 1916 أ. ولدينا ملخصٌ مفيد يمكن أنْ نجده في الانسكلوبيديا الآثارية للأراضي المقدسة، ص375-371. وحديثا جداً تحقق اريكسون - جيني 2002 , 2006، ص162.

(2) تأكَّدَ حديثاً وجودٌ دائميّ للمنازل في الفترة النبطية. انظر: اريكسون - جيني 2007، ص51.

(3) جوسن وآخرون. 1905b ص 242-235. نقش رقم. 2 (ص. 241-238) وتعود إلى 99 سنة من المقاطعة، أي 205-204 AD.

(4) اريكسون - جيني 2002 يبدو أنّ الفترة النبطية وضعت البنى الأولية تحت المعسكر الذي أدّى إلى تنقيبات لتشخيص البنية أنّها نبطية. «المصدر السابق نفسه، ص116-114».

تم اقتراح وجود المعبد على الجزء الأعلى من الحصن منذ اكتشاف نقوش نبطية عدّة خلال تنظيف العلماء الاثاريين الاسرائليين للموقع[1]، وأحد هذه النقوش حُفرت على لوح رخامي عُثِرَ عليه في المنحدر الشمالي للجزء الأعلى من الحصن، يبدو أنّه يتخذ شكل إهداء مؤرخ في عهد الحارث الرابع، ويظهر لنا أشبه ما يكون ببناية دينية تعود إلى القرن الأول الميلادي[2]، ويأتي أول ذكر للإله في عهد رب ايل الثاني (106-70 ميلادية) على مذبح سكب الماء الذي عُثِرَ عليه على بعد 2 كيلو متر جنوب عُبادَة:

1. dnh m??' dy [...]ṭw bny [...

2. dḥ [...] bny mrzḥ' dnh mrzḥ

3. dwšr' 'lh g'y' bšnt 18 (?)

4. lmr'n' rb'l mlk' mlk nbtw dy 'ḥyy wšyzb 'mh

«وهذا ال ؟ بان... أبناء... أعضاء في mrzh، وان mrzh لـ (ذو الشرى) إله كايا Gaia في السنة 18 من سيدنا رب ايل الملك، ملك الأنباط الذي جلب الحياة والحرية لشعبة[3].

1: إنّ الكلمة الثانية غير واضحة، وتُقرأ النقب (kskr) بمعنى(سد)، إلاّ أنّ النقب كان متأكداً أنّ الحرف الأول هو(m)، وأنّ الحرفين التاليين هما: (d,r)، وأعطى قراءة محتملة (mdr'، mrd'، mdd') (نافيه **1967** ص**187**). والمعنى ليس واضحاً، لكن ربّما يشير إلى شيْ يمكن له علاقة مع نظام تجهيز المياه، وبالنسبة لـ (ذو الشرى) إله غايا (Gaia) انظر في أعلاه ص102، الرقم 16، وغايا هي في الحقيقة اسم مستوطنة صغيرة خارج البتراء، وربما في الموقع الحديث المعروف في وادي موسى.

هناك نصان آخران عُثِرَ عليهما خارج المدينة يبدو أنّهما يأخذان صيغة متشابهة

(1) تم نشر ذلك عند: النقب 1961 ب، و1963، ولموجز مفيد، انظر: النقب 1991 ي، ص63، ونافيه (Naveh) 1967، الذي أجرى عدة تصحيحات للقراءات الأولية للنقب.

(2) النقب 1961 ب الرقم 2. يعني الفعل (qrb) عَرَضَ أو قَدّمَ، واسم العلم مأخوذ من السطر الأول (rhm mh) (الذي يحب شعبه)، وتعزى الصفة إلى اريتاس الرابع، من الثاني. ولسوء الحظ فإنّ ما عُرِض غير واضح.

(3) ناجيف 1963 رقم. 10 ص 117-113، Quellen ص 404. القراءة التي تتبع هي في Quellen.

ومرة أخرى تسجل بناء (*??m*)، لكن في هذه الحالات لا يوجد أيّ ذكر لوجود إله[1]. والاقتراح بالنسبة للنقب (Negev) تشخيص الإله ارا (A'ra). في نصّ آخر قدّم لنا نافييه حلاً مفضلاً لا يتضمّن أيّ اسم إلهي[2]. وهكذا يمكن تشخيص الإله الوحيد في عُبادَة النبطية وهو (ذو الشرى)، الذي لم يُقدَّم أنّه إله محليّ؛ لأنّه يرتبط بالبتراء. أما النقوش، فإنّها تعطي إشارة إلى الحياة الدينية لعُبادَة التي يمكن تنظيمها مع وجود عدد من النصوص تتضمن ذكر (mrzh) من البتراء التي لها ارتباط دينيّ يمكن تكريسه لعِبادَة إله خاص[3]. ويعدّ النص الموجود في أعلاه المناسبة الوحيدة التي تم فيها تشخيص النقب، لكن عند إعادة قراءاته للنصوص، رأى (نافييه) عدداً من الترتيبات، وأنّ اثنين منهما تسجل البناية ب (?m)، في حين أن بداية الثالث غير متبقية[4]، وفي إحدى الحالات كما نقرأ (rb mrzh) وهو رئيس (mrzh) موقع تم تأكيده في البتراء عدّة مرات في بالميرا[5]. وقد لحظنا دليلاً من البتراء لـ (mrzh) تم تنظيمه على طول الخطوط المهنية. وفي عُبادَة (mrzh) عُرِضَ على أنّه مسؤول عن بناية (m?) التي يبدو أنّها نوع من بناء يرتبط بتجهيز المياه. وعلى كلّ حال، من الممكن ربط البنايات المخصّصة لصيانة تجهيز المياه على شرف (ذو الشرى). ويرتبط وجود (mrzh) مثل ذكر (ذو الشرى) في غايا بالممارسات الدينية لعُبادَة الأنباط مع البتراء على الرغم من عد تأكيد هذا الربط في أيّ مكان آخر في المملكة.

ولدينا إشارة إلى سياق العبادة في عُبادَة النبطية، إذ تبيّن لنا الأشكال 44 و45 النهاية الشرقية للجزء الأعلى المحصّن وخارطة أرض البناء، التي تُشخِّص ذلك أنّه معبد (معبد أ)، الذي يرجع تاريخه إلى القرون الأولى قبل الميلاد وبعده. ويعدّ النقب إذن باني المعبد (ج)، ربما يكون جداراً لفضاء المعبد النبطي الآخر[6].

---

(1) نافيه 1967 ص 188.

(2) بالنسبة للإله ارا. انظر: ص192-188، وما بعدها، والنقب 1961 ب، الرقم 8 ب، ص137 يقرأ (rt) في السطر الثاني من هذا النصّ، واقترح أنّه ربّما يكون خطأ كتابياً بالنسبة للاسم الإلهي (rh,A'ra)، نافييه 1967، ص188، الذي يرى هنا أنّ «الصيغة التاريخية (byrh sywn) في شهر سيوان».

(3) انظر أعلاه ص 78 للبتراء. انظر أدناه ص 233-232 أيضا.

(4) نافيه 1967 ص 188.

(5) انظر أعلاه ص 104، رقم. 21.

(6) ناجيف ص 1991 ص 66.

اكتشف هذا المعبد الأخير أولَ مرة وولي ولورنس، وعُثَرَ على دليل لتطور الجزء الأعلى المحصّن في الفترة النبطية، لكن لا تتوافر إلاّ تفاصيل قليلة جداً تؤكد ذلك[1]. واكتُشِفَتِ البناية الأصغر (المعبد أ) في حملة تنقيبات لكولت (Colt) الذي يشخّص لنا البناء بوصفه معبداً[2]. وتحقق النقب من الموقع عام 1989، واكتشف بناية ذات خارطة ثلاثية يمكن مقارنتها مع المعابد الثلاثية في بلاد الأنباط[3]، وميّز البناية خاصة من تقسيم الجزء الثالث الأعمق إلى أجزاء غير متساوية. ويميّز النقب ثلاثة كوّات في السور الجنوبي اثنتين في الجزء الكبير وأخرى في الجزء الصغير التي تضمنت صوراً للآلهة. ويقترح وجود زوج من الآلهة للغرفة الأكبر ربما (ذو الشرى) واللاّت، وعُبادَة بالنسبة للغرفة الصغيرة[4]. ويبدو الترتيب كله غير مألوفٍ، ولاسيما وضع مواد العبادة في السور الخلفي من الحرم المقدّس. والأكثر من ذلك، ينبغي أن نلحظ عدم وجود أيّ دليل لكتابةٍ منقوشة تشخّص هذا البناء معبداً، وربما تضيف الطبقة غير المعتادة شكلاً آخرَ لهذا التشخيص، وسوف يكون من غير المألوف بصورة كبيرة أنّ مثل هذا الجزء الأعلى المحصّن البارز لا يتضمن معبداً في الفترة النبطية، لكن حتى الكرونولوجيا الدقيقة للأبنية المختلفة أُقيمت بصورة أكثر دقّةً. ومن الصعوبة بمكان أن نكون أكثر دقّةً بشأن طبقتها. من الممكن أن تكون الافتراضات حول الإلهة الذين يسكنون هذا المكان نظريةً أكثر، أما الإله المعاصر الوحيد المؤكَّد فهو (ذو الشرى) في غايا Gaia، إذ شُخِّصَ بوضوح أنه غريب على عُبادَة. ومن ذلك عرفنا (mrzh) في البتراء، ولا يبدو أنّهم عبدوه أو قابلوه في معابد المدينة.

---

(1) يأسف وولي ولورنس 1915 على «إخفاقهما في زيارة المعسكر والمرتفعات في عُبادة، ولكنهما عوضا عن هذه الهفوة باكتشاف بقايا معبد نبطيّ كبير تحت أنقاض الدير»، ص95. وقد تبع النقب ذلك مدعياً «من دليل النقوش والبقايا الآثارية التي كانت مستعملة أيضا في البنايات في الفترات المتأخرة يمكننا أن نستنتج قيام المعبد على الجزء الأعلى من الحصن في نهاية القرن الأول قبل الميلاد»، ص372 من الأنسكلوبيديا الآثارية للأرض المقدسة.

W. Kendall in Colt (ed.) 1962 p. 45, pl. LXVIII.

(2) كندل Kendall عند كولد Colt(ed). 1962، ص45، وص68. لقد اقتفى المنقبون آثار8. 75 x13 مترا من بناء يمكن تقسيمه على قسمين، ويعدّ التقرير مهماً Hw بالنسبة للتفاصيل المتعلقة بعمليات التجسس المكتشفة، وقد لحظ كندل أنّ هذا «يشبه عمل الجصّ الذي عُثِرَ عليه في البناء النبطيّ في وادي رم الموجود الآن في متحف القدس»، ص47-46.

(3) بصورة خاصة قصر البنت في البتراء ومعبد الذيبان ومعبد خربة الذريح. «النقب 1991 ب، ص75».

(4) النقب ص 1991ص 76.

إنّ الدليل الوحيد الذي يمكن أنْ نعزوه إلى عُبادَة النبطية هو أنّ المدينة كانت موضوع مناقشة حول الديانة في بلاد الأنباط لسبب مختلف: عِبادَة الإله عُبادَة[1]. ولحظنا سابقا تأكيد هذا الإله سنه 20 ميلادية في البتراء، وظهر مرة أخرى في سياق (mrzh) لإله عُبادَة[2]. وتم التعرّف عليه في عُبادَة منذ بداية القرن العشرين مع اكتشاف موزيل للنقش الإغريقي في نهاية القرن الثالث الميلاد، إذ ذكر سيوز عُبادَة، وقام الفريق الفرنسي بفهرسة المخربشات الأثرية النبطية وأعلن الفريق بأنّ «عُبادَة يعيش»[3]. وتم تقديم الاقتراح والتأكيد عليه حول وجود دليل حول إلوهية ملوك الأنباط وتشخيص هذا الإله أنّه عُبادَة الأول أو الثالث الذي تم تأليهه[4]. وشخّص المنقبون الفرنسيون مكان مدفنه في مدينة الموتى، إلاّ أنّ هذا يُعْرَضْ الآن لكي يكون بتاريخ لاحق[5]. وفي الحقيقة، يعدّ قبر عُبادَة الثالث المرجّح بالنسبة للتأليه، وشُخّص على أنه (خازنيه) Khazneh أو أنّه قبر كورنثوس (Corinthian Tomb) في البتراء. وهذا بحدّ ذاته يضع بعض الشكوك في علاقاته مع عُبادَة، ويأتى الدليل الأكثر وضوحاً من مصادر القرن الرابع، إذ اقتبس اورانيوس في القرن السادس أو السابع من قبل استيفانوس بيزنطيوس، إذ كتب استيفانوس:

Ὄβοδα: χωρίον Ναβαταίων. Οὐράνιος Ἀραβικῶν τετάρτῳ «ὅπου Ὀβόδης ὁ βασιλεύς, ὃν θεοποιοῦσι, τέθαπται.»

«عُبادَة، مكان الأنباط، وأكّد اورانيوس في كتابه الرابع حول العرب، حيث دُفِنَ

---

(1) إن أحدث مناقشة شاملة هي التي في هيلي 2001 ص 147 - 151. لآراء مختلفة حول تأليه ملوك الأنباط انظر ستاركي 1966 عمود. 911 وديجيكسترا 1995 ص 32-319.

(2) انظر أعلاه ص 92، رقم. 5 وص. 103، رقم. 19.

(3) الموصل 1908 ص 246، رقم. 15. جايسون وآخرون. 1905b ص 241.

(4) ستاركي 1966 مجموعة 906، الذي يعدّ أنّ هذا يجب أنْ يكون عُبادة الأول الذي تمت تأليهه، ويعتقد النقب من ناحية أخرى أنّ هذا يجب أنْ يكون عُبادة الثاني، وبحسب الاسكندر جانيوس وغزوه لغزّة فإنّ من المحتمل أنّ عُبادة الثاني قد قاد الجيش النبطيّ إلى النقب لإعادة سيطرة الأنباط عليها. وفي هذا السياق، يعتقد النقب أنّ عُبادة الثاني أصبح مرتبطاً مع عبادة. «النقب 1991 ب، ص80»، ويعتقد كثيرون أنّ فترة حكم عُبادة الثانية كانت قصيرة جداً بحيث أنّه لا يستطيع أن يحقق الإلوهية (59-62 قبل الميلاد)، ويعدّ عُبادة الثالث هو الأكثر احتمالاً (9-30 قبل الميلاد).

(5) جوسين وآخرون 1905 أ، ص82 - 89 , أُكْتُشِفَ عدد من النصوص الإغريقية والفخار في التنقيبات الحديثة التي أرجعت تأريخ هذا القبر إلى القرن الثالث الميلادي على الرغم من أنّ هناك بناءً سابقاً لهذا تمت معرفته. «الانسكلوبيديا الحديثة للتنقيبات الآثارية في الأراضي المقدسة، 3، ص 1161».

عُبادَة الملك الذي تم تأليهه»[1].

وليس لدى اورانيوس أيّ شكّ من أنّ ملك الأنباط اسمه عُبادَة تم تأليهه ودفنه في عُبادَة، وفي الحقيقة، لم تتأكد عِبادَة عُبادَة في الفترة الرومانية. وربما جاء أول ذكر لها على صخرة وجدت على بعد 5 .4 كيلومتر جنوب المستوطنة، التي تشترط على القارئ أنْ يتبرّك أمام عُبادَة الإله، ويستطرد بذكر المؤلف كار مالاهي (Garm'alahi) (المؤلف) الذي وضع التمثال أو الصورة أمام عُبادَة الإله[2]، ولا يوجد تاريخ مسجّل، إلاّ أنّ النقب (Negev) أوضح أنّه في أيّ حال من الأحوال لا تتعدى حدود سنة 150 عندما لم تعدّ النقوش الآرامية النبطية مكتوبة في عُبادَة[3]. وهذه ليست المسألة، فقد لحظنا سابقاً أنّ نقشاً نبطيّاً طويلاً مرسوماً على الصخر يرجع تاريخه إلى السنة 99 من الولاية (204/5ميلادية). عُثِرَ مؤخراً على نص نبطيّ يرجع إلى القرن الرابع في المدينة الرومانية المتأخرة[4]. ولا يمكن أنْ تساعدنا لغة النقش في تحديد تأريخه. وفي الحقيقة، تعود عِبادة عُبادة إلى القرن الثالث أو الرابع الميلادي عندما كان عدد من النقوش الإغريقية تسمّي الإله. وتكشف أكثر المعلومات عن إعادة تخصيص معبده في الجزء الأعلى من الحصن سنة 267 / 8 ميلادية مع برج على السهل جنوب الجزء الأعلى خُصصَ للعِبادَة في 293/4 ميلادية[5]، وتوجد نقوش إغريقية أخرى من المناطق المحيطة تتضمن إشارات إلى

---

(1) See Quellen pp. 597-598.

(2) النقب 1986، كيلين، ص 396 - 402، يعدّ النص بالغ الأهمية من وجهة النظر اللغوية، طالما أنّ السطرين الأخيرين مكتوبين باللغة العربية وبالأبجدية النبطية. «انظر: بابي لامي 1990, اكروب 1994». ومن الجدير بالذكر، أنّ التاريخ الأولي للنقب من الحِجر دفع عدداً من الباحثين إلى الاعتقاد أنّ هذا هو المثال الأول لوجود العربية. «نقش نامارا في سنه 328 ميلادية». «انظر: بي لامي 1985». لكن سوف نرى بعض الشكوك حول التاريخ الأولي.

(3) النقب 1986 ص 60.

(4) الانسكلوبيديا الآثارية للأراضي المقدسة، ص37 ، النقب 2003 ب، ص 20 واريكسون -جيني 2010، ص58، لقد عُثِرَ على النصّ المكتوب بالحبر الأسود على جدار من الجصّ في المساكن التي تم التنقيب فيها مؤخراً، ويعود ذلك إلى القرن الرابع في حيّ مدينة، وتسمح المسكوكات من القرون الثالث المتأخر والرابع والخامس بتأريخ موثّق لهذا الحيّ وأيضاً نجد ذلك في النصّ النبطي. ويُذكر ذو الشرى مؤيداً استمرار عبادته بصورة جيدة في الفترة الرومانية، ويبدو أنّه يأخذ صيغة تبريكات.

(5) GIN 1b and 13.

زيوس أو ثيوس عُبادَة، وتشير إلى إله محلي مُهم في الفترة الرومانية، ولكن لأغراض دراستنا، ينبغي التركيز في أنّه لم يتأكد الظهور الحقيقي الأول لعُبادَة الإله حتى سنة 267/8 ميلادية؛ أي بعد قرن ونصف من انتهاء الفترة النبطية[1].

لا يمكن أنْ يضيف الدليل من عُبادَة إلاّ القليل من المعلومات حول تأليه أو عِبادَة ملوك الأنباط، إذ لوحظت عبادَة الإله مُؤكَّدةً في البتراء خلال الفترة النبطية، إلاّ أنّ هذا لا يبرهن تأليه عُبادَة الأول والثاني أو الثالث. وبصورة مماثلة، من المحتمل اشْتُقّ اسم الملك من اسم الإله، أي يوجد ربط خاص مع عُبادَة الإله في نصوص البتراء. وقد اقتبس ستيفانوس بيزنطيوس المصدر فيما بعد، واقترح أنّ اورانيوس كتب في القرن الثالث والرابع الميلادي، وهو الذي قدّم هذا التوضيح باسم عُبادَة[2]، الذي ذكره المؤلفون المسيحيون الآخرون. ويصف كلّ من تير تولين واوزيبيوس عُبادَة بجانب (ذو الشرى) أنّه إلهٌ للعرب[3]. ويُقصد من ذلك تشكيك أتباع هذه العبادات مدّعين أنّهم كانوا يعبدون أمواتاً أصبحوا آلهة. ومن الممكن إذن أنّ اورانيوس تأثر كثيراً بالتقليد المسيحي الأوسع بأنّه رأى عُبادَة أصلا أنّه ميت؛ لذلك عمل على ربطه بملك الأنباط بذلك الاسم.

يكمن الاعتراض الأقوى على دقّة اورانيوس في حقيقة أنّه لم يتم العثور على مدفن مناسب لملوك الأنباط في عبادة، ومن المحتمل جداً أن تكون البتراء الأوفر حظاً كمدفن لهم، إذن يمكن أنْ يكون تأليه عُبادَة اكتشافاً افتراضياً أو ربما من المحتمل أنّ اورانيوس كان يعكس فَهماً واسع النطاق لاسم المدينة في القرنين الثالث والرابع الميلادي، حتى أنّ لدى سكان عُبادَة أنفسهم ذات الفَهم. وهذا لا يبرهن أيّ ربط تاريخي مع ملك الأنباط، لكن يمكن فَهمه أنّه إرث خياليّ مُبتدع لإضافة

---

(1) نافييه naveh 1967، ص188 - 189، وقد أعاد النقب تركيب أربعة نقوش قدّمها بصورة منفصلة. «نقب 1961 ب، الأرقام 1 و 2 و3 و 4»، ويتضمّن نصّ واحدٌ طويلٌ سطراً استهلالياً: «وهذا تمثال عباده الإله». ويرجع تأريخه إلى عهد اريتاس الرابع. وفي الوقت الذي ربما يكون فيه صحيحاً في أنْ يعزو الأحجار الأربعة إلى نصّ واحدٍ فإنّ السطر الاستهلالي يكون استعادة نظرية مأخوذة من السطر الأول لمدونات النقوش السامية رقم 2 , 354 (في أعلاه ص92، الرقم 5). وإذا كان لزاماً علينا أنْ نبحث عن تأييد سابق لعبادة الإله فإنّ الآثار المنقوشة سنة 204/5 ميلادية المذكورة في أعلاه» ص153 , رقم 20 «تعدّ الأكثر ترشيحاً على الرغم من أنّ المؤلفين يفضلون أنْ يروا (bdt) جزءًا من اسم شخص أو اسم علم.

(2) ونينغ 1997 ص 190 - 192.

(3) Tertullian Ad nationes II. 8. Eusebius De laud. Const. XIII. 5.

سمة فردية وتاريخية لعبادَة زيوس في الفترة الرومانية. ويبدو من المحتمل جداً، مثلما اقترح هيلي، أنّه في الفترة النبطية لدينا إله يتمتع بأهمية محلية كان له اتباع في البتراء[1]. مثلما حصل مع (ذو الشرى) حيث ظهر في بصرى والمناطق المجاورة لها في القرون التي تلت انضمامها إلى الإمبراطورية الرومانية، ولابُدّ من أنْ نكون حذرين من قراءة الدليل اللاحق لعُبادَة الإله في منطقة عُبادَة بالرجوع إلى الفترة النبطية[2]، فالعبادة الوحيدة المؤكدة هي عبادة ذو الشرى إله غايا (Gaia).

فإذا ما كان قد تم تأليه عُبادَة فإنّه حدثٌ فردي طالما أنّه لا يتوافر دليل لتأليه ملوك الأنباط الآخرين. وليس من الصعوبة أن نتصور السياق الإغريقي والروماني وبصورة خاصة إذا اعتبرنا الارتباطات الثقافية القوية بين البتراء ومصر البطالمة، إذ عرض هيلي متشابهات سامية[3]. وعلى كلّ حال، يبدو من غير المألوف أنّه لا أحدَ من حكّام الأنباط المتأخرين قد ارتقى إلى مثل هذه المرتبة في حالة أنّ هذا الإجراء قد بدأ فعلا. والاقتراح بالنسبة للنقب (Negev) وجوب التعامل مع ظهور اسم عُبادَة والملوك الآخرين بأسماء شخصية في بلاد الأنباط كعنصر إلهي، وهذا بحد ذاته يظهر لنا إلوهية معينة لملوك الأنباط. وكما أوضح هيلي، يجب معاملته بطريقة تستند إلى قواعد أكثر مما تستند إلى الإلوهية[4]. حتى إذا قبلنا دليلاً على عُبادَة الإله عندئذ سوف نواجه صعوبة أنّ عبادته في الفترة النبطية (أي في البتراء) ترتبط مع (mrzh)، وهذه بحد ذاتها تقترح صيغة خاصة أكثر للعِبادَة. وينبغي قبول أنّ مجموعات خاصة يمكن أنْ توافق على تأليه الملوك، لكن لا توجد أيّة علامة من هذه اتخذت أهلية رسمية في المملكة. والخلاصة يعدّ دليل تأليه عُبادَة أمراً إشكالياً جداً؛ لذلك ينبغي عدم الأخذ بهذا الاحتمال ما لم يظهر دليل يوضح ذلك.

ولا يوجد إلا القليل جداً الذي يمكّننا أنْ نعيدَ تنظيم الحياة الدينية لعُبادَة في فترة الأنباط، وقد كشفت التنقيبات الواسعة النقاب عن تفاصيل قليلة عن سياق

(1) هيلي 2001 ص 151.

(2) بالنسبة لذو الشرى في بصرى انظر أدناه ص 196 - 198.

(3) هيلي 1995.

(4) انظر: النقب 1991 ب، ص79 - 81، وهيلي 2001، ص150، الذي أوضح الصعوبة في أنّ أسماء الملكات يمكن أنْ تشكّل جزءًا من الأسماء الشخصية، وأنّ فرضية النقب يمكن أنْ تتضمن تأليه الملكات بالضرورة، ولكن لا يوجد أيّ دليل يؤيد ذلك.

العبادة على الرغم من احتمال وجود معبد في الجزء الأعلى المحصّن، وتسمح لنا النقوش أنْ نضع ذو الشرى (Gaia) هنا، وأصبح واضحاً أنّ (mrzh) كان نشيطاً في المستوطنة. وكما هي الحال مع (ذو الشرى) فإنّ (mrzh) المعروف من البتراء يفترض علاقة وثيقة بين عُبادَة والعاصمة. ويمكن فهم ذلك في ضوء موقع عُبادَة ضمن نشاطات الطرق التجارية بين البتراء والمتوسط. ولسوء الحظ، لا يوجد إلاّ القليل الذي يمكن تحديده بشأن الحياة الدينية لعُبادَة النبطيّ.

مواقع أخرى:

على الرغم من ندرة المادة العلمية حول عُبادة، إلاّ أنّها تعدّ موقعاً مهماً جدّاً يقدّم كثيراً لفَهم ديانة النقب النبطية، وإذا كان لزاماً علينا محاولة تكوين صورة للممارسات الدينية في المنطقة، ينبغي أخذ بعض الأماكن الأخرى بنظر الاعتبار.

لقد شَرَعَتْ تنقيبات الخلصة (الشكل 47) بريادة جوسين وسافيناك وفانوسو بداية القرن العشرين، إلاّ أنّهم لم يكشفوا أيّة آثار من الفترة النبطية[1]، إذ يرجع تأريخ الفخّار الذي عُثِرَ عليه في الموقع إلى القرن الثالث أو الثاني قبل الميلاد، إلاّ أنّ التنقيبات الإسرائيلية أعادة تنظيم بعض التفاصيل حول المستوطنة النبطية، وادعى النقب أنّ هذا يتضمن حيّاً سكنياً ومسرحاً يمثل الشيء الوحيد المعروف من المملكة النبطية خارج البتراء، ولاسيما الجزء الشرقي من الموقع[2]. ويعكس لنا المسرح تاريخاً محتملاً أكثر من الفترة الرومانية[3]. ويبدو أنّ الكتابة المنقوشة الوحيدة التي عُثِرَ عليها من هذه الفترة قديمة، وتذكر الحارث ملك الأنباط[4]. يعد الحَجَر الآن مفقوداً، إلّا أنّه لحسن

(1) Woolley and Lawrencce 1915 pp. 30–31, 108–110, 138–143. See more recently NEAEHL I pp. 379-383 and AEHL pp. 156–158.

(2) NEAEHL I p. 380. See also Wenning 1987 p. 142 for a different analysis of these Finds.

(3) لقد أعاد كل من كولدفس Goldfuss وافابيان Fabian 2000 المسرح أثناء تنقيباتهم عام 1997. وعكست المواد الخزفية التي عُثِرَ عليها في مناطق مختلفة أنّها كانت تستعمل في القرن السادس الميلادي، وقد عُمِلت نهاية القرن الثاني أو في الثالث الميلادي. وعلى كل حال، فقد أوضح الباحثان «أنّ التاريخ هذا يتطلب تفحصاً إضافيا»، ص94.

(4) A. Cowley in Woolley and Lawrence 1915 pp. 145–147; Quellen pp. 394–395.

الحظ لا تزال صورة المكان موجودة (الشكل 48). ولحظ كاولي (Cowley) النمط الغريب للحروف التي تعود إلى الألفية الآرامية التي بدأت بتطوير صيغ نبطية خاصة، ولا يعدّ أيّ من هذه الحروف نبطيّاً قياسياً ويقرأ كالآتي:

1. *znh ʾtrʾ*
2. *zy ʿbd*
3. *ntyrw*
4. *ʿl ḥywhy*
5. *zy ḥrtt*
6. *mlk*
7. *nbṭw*

«هذه هي المكان التي شيدت (*ntyrw*) في فترة حياة الحارث ملك الأنباط».

وشخّص كاولي أنّ الحارث الثاني (96–120 قبل الميلاد)، مقترحاً أربعة ملوك بهذا الاسم تاركاً سلسلة من التواريخ من 168 قبل الميلاد - إلى 40 ميلادية[1]. وهناك إجماع على أنّ الحارث الرابع يمكن أنْ يُشَكك فيه طالما أنّ هذه الكتابة المنقوشة بعيدة عن الأنباط في قرنها الأول الميلادي، وأنّ عبارته المعتادة (الذي يحبّ شعبه) (*rḥm ʿmh*) غير موجودة؛ لذلك لدينا نصّ من القرن الثاني أو بداية القرن الأول قبل الميلاد يعدّ من النقوش الأولية المتبقية من مملكة الأنباط[2].

وبالنسبة إلى دراستنا، يكون معنى (*tr*) ذا علاقة وثيقة جدّاً. وترجم كاولي هذا بـ (المكان)، وتَبِعَهُ معظم المعلّقين فيما بعد، يشير النقش بصورة عامة إلى إهداءٍ ديني يتضمّن صيغة (لحياة الملك) تكون دائماً ضمن المتلقي الإلهي[3]. ولفت هيلي التنبّه إلى

(1) انظر ديجيكسترا 1995 ص 48 - 50 وخاصة رقم. 24 لمراجعة كاملة. أيضا وينغ 1987 ص 141.

(2) هيلي 2001 ص 67؛ وننغ 1985 ص 454. أنظر أيضا Cantineau 1932 ص 44.
هيلي 2001، ص67، وينغ 1985، ص454، انظر: أيضا: كانتينو 1932، ص44 الذي لحظ استعمال ضمير الإشارة القديم (znh) بدلاً من الصيغة المعتادة (dnh)، وأنّ النصّ المكتوب متميز عن الأمثلة الأخرى من النقب، الذي يمكن أنْ يرجع تأريخه إلى القرن الأول الميلادي وبصورة مشابهة للنقوش النبطية في أماكن أخرى.

(3) ديجيكسترا 1995 ص 49 لوحظت هذه الغرابة، فضلا عن بعض الخصوصيات مزيد من المفردات الأخرى.

إهداء من صلخد في حوران الذي يذكر إهداء (*tr*) إلى اللاّت[1]، ويحُتمل أنّ الكلمة تشير إلى نوع من التركيب الديني، لكن يجب أنْ لا ننقل على الفور المعنى إلى الخلصة، ذلك أنّ (tr) مصطلح عام ورد كثيراً في الآرامية الفلسطينية اليهودية، ويمكن أنْ يشير إلى تنوّع في البناء أو المواقع. ويقضي اقتراح ديجيكسترا على أنّ البنّاء خصّصَ نوعا من هذه الصيغ للتجار الذين كانوا يجتازون المنطقة من وإلى المتوسط. ويوضح ديجيكسترا صعوبة أخرى في قراءة (tr) وتفسيرها على الرغم من أنّه لا يستطيع تقديم تفسير ذي معنى أكثر من ذلك[2]. وتبدو الكلمة أنهّا تحمل معنى أوسع، بحيث إنّ هذا يأخذ مدًى واسعاً من الدِلالة[3]؛ لذلك لا يمكن لهذا النقش أن يُضيف إلّا القليل من المعلومات الخاصة لفهمنا للممارسة الدينية في الخلصة النبطية.

وخارج نطاق الكتابة المنقوشة كشفت النقاب عن وجود معبد نبطيّ في مكان ما قرب من المسرح، وعدّ النقب أنّ هذا يشكّل جزءًا من مُجَمّع كبير ضمن المسرح في الفترة النبطية[4]، وقارن البنيّة التي لا تتضمن أسواراً داخلية مع الفضاء الموجود في خربة تنور. ولسوء الحظ، لا يُوجد إلاّ تفاصيل قليلة ظهرت حول البنيّة العامة إلى غرب المسرح، فضلا عن أنّ فرضية النقب تبقى بلا برهان. وهكذا، تم تأريخ المسرح إلى الفترة الرومانية، لكن يجب توخي الحذر في أرخَنَة هذه البنايات إلى الفترة ذاتها ولا يمكن للاستنتاج أنْ يخبرنا إلاّ بالقليل حول الممارسة الدينية في الخلصة في الفترة النبطية.

هناك جانبان من الدليل يجب أنْ ندرجهما هنا. **أولاً**، في نصّ من كتاب أبيفانيوس(Panarion) اقتبس في المقدمة أنّ عُبادَة (ذو الشرى)، وأمه العذراء كانت تُعبد في البتراء، واستطرد في تأكيد حدوث الطقوس ذاتها في الخلصة[5]. **وثانياً**: هناك

(1) هيلي 2001 ص67.

(2) ديجيكسترا 1995، ص 49، رقم 26: إنّ الأول والثاني ليسا متشابهين، إذ يمكن قراءة (r) كـ(d)، وأنّ الحرف (t) «يقدّم لنا عدداً من الآثار المتباينة مقارنة مع الآخرين في النقش».

(3) انظر نعمة 2006-2005 ص 214-204.

(4) النقب 1976ب، ص93 الانسكلوبيديا الجديدة للتنقيبات الآثارية في الأرض المقدسة رقم1، ص381: «يرتبط المسرح في الخلصة بالمسارح المماثلة في مواقع نبطية أخرى بالعبادة، أمّا ممارستها في المعبد فهي كما الحال في السحر، في ليجا أو الطقوس الجنائزية، ربما تكون هذه الحالة في المسرح الكبير في البتراء». وعلى كل حال فإنّ السحر sahr هي خارج حدود بلاد الأنباط، ويوجد ربط بين المسرح في البتراء والطقوس الجنائزية وهو أمر افتراضي.

(5) انظر أعلاه ص 30-28.

قطعة في كتاب جيروم «حياة هيلاريون» (Life of Hilarion) يرجع تأريخها إلى نهاية القرن الرابع الميلادي تصف لنا زيارة الكاهن إلى المدينة:

Cum infinito agmine monachorum pervenit Elusam, eo forte die, quo anniversaria solemnitas omnem oppidi populum in templum Veneris congregaverat. (26-27).

«وصل مع مجموعة كبيرة من الكهنة الخلصة واحتفلوا في ذلك اليوم بالعيد السنوي في المدينة سوية في معبد فينوس» (ترجمة فريمانتل).

وطالما يكشف لنا كلّ من هذين التقريرين وجود عِبادَة لإلهة مؤنثة مهمة، استنتج بيلي «أننا ربّما نتصور وجود معبد العزّى في الفترات النبطية»[1]. وينبغي الانتباه أنّ ما كتبه كلّ من ابيفانيوس وجيرون يرجع إلى القرن الرابع الميلاد، وأنّ أخذ ما كتبوه أمر محفوف بالمخاطر فيما يتعلّق بالمعلومات الخاصة بالفترة النبطية. ولا يوجد ثمة سبب للاعتراض على تشخيص جيروم لمعبد فينوس في الخلصة، وفي الحقيقة، وربما جاء ربط ابيفانيوس مع (ذو الشرى) نتيجة معرفة بعِبادَة فينوس هناك. لكن لا نستطيع أنْ نضع العزّى أو أيّ إلهة مؤنثة أخرى في النقب النبطية على هذا الأساس.

وأكد باتريش أنّ اكتشاف الأقراط التي يرجع تأريخها إلى القرن الأول وأواسط القرن الثاني الميلادي في مدينة الموتى في منفيس إلى الشمال الشرقي من عُبادَة، يظهر لنا وجود العزّى في المنطقة[2]. وتأخذ اثنتان منها صيغة قرص من أحجار نفيسة مع وجود محدّب دائري صغير. ويقارن باتريش هذا النمط مع نمط «العين بيتل» (eye-betyls) في البتراء وأماكن أخرى ويستنتج أنّ الترتيب هنا يُقصد به تصوير الأنف والعينين، ويؤكد أنّ هذا يمكن تميزه بأنّه تمثيل تقليدي ايقوني للإلهة العزّى[3]. لكن حتى إذا قبلنا إنّ هذا هو الأنف والعين التي تبدو لنا أنّها تثير الشكوك، فإنّنا لا نستطيع ربط الدافع هنا كما يظهر مع عين العزّى[4]. ولكن لا تخبرنا هذه التفاصيل على الأقراط،

(1) هيلي 2001 ص 67 - 68.

(2) باتريك 1984.

(3) المرجع نفسه. ص. 44.

(4) لا ترتبط عين بيتلس التي يمكننا أن نشخّصها دائماً بالعزى، إذ إنّ أكثر الأمثلة وضوحاً لهذا هو التمثال الموجود في وادي صياغ في البتراء، الذي شُخّصَ أنّه أترعتا في مدوّنة النقوش السامية رقم 2, 423، «لايندنر وزانكن برك 1993، أعلاه ص 105، رقم 23». ولدينا أيضا مثال لم يُنشر ذكرَه

حتى لو كانت معدة لتمثل إلهة، إلاّ بالقليل حول حقائق العبادة في منفس وعبادتهم.

يمكننا أن نضيف أيضاً نقشاً آخرَ إلى مسحنا للدليل النبطيّ من النقب، يتضمّن مقطعاً من النصّ من سوبوتا (Sobota) إشارة إلى (ذو الشرى)[1]، وهناك كلمتان يمكن إعادة تركيبهما (dwsr' btb) بصيغة مألوفة في النصوص النبطية[2]. ويُذكر أنّه تمّ إعادة استعمال الحَجَر في بناء الكنيسة البيزنطية، ولا تقدّم لنا المعلومات الآثارية من سوبوتا إلاّ القليل من المساعدة في إعادة تنظيم السياق، ولدينا فقط الفخّار الذي يرجع تأريخه إلى الفترة النبطية، وبحسب ما لحظنا أنّ النقوش النبطية موجودة بصورة جيدة في الفترة الرومانية في عُبادَة ولسوء الحظ لا يمكننا أن نعزو هذا بصورة دقيقة إلى الفترة النبطية.

ويُذْكر أنّ عدداً من المستوطنات الأخرى في النقب ضربت المسكوكات وانتجت الفخار من الفترة النبطية، ولسوء الحظ يعدّ الدليل المعماري والكتابات المنقوشة من هذه المواقع محيّرةً حقاً، وخارج نطاق عُبادَة تعدّ منفيس المركز الوحيد بوصفها مستوطنة دائمية ترجع إلى في الفترة النبطية[3]. ينبغي أن نذكرَ هنا موقع نيسانه[4]المعروف جدا بكتاباته على البردي البيزنطي، إلّا أنّ عدداً من النصوص النبطية توحي بوجود مستوطنة في العهود القديمة[5]. وخارج نطاق هذه المراكز الكبيرة، نلحظ مواقع صغيرة عدّة انتجت الخزف والفخار والمسكوكات من الفترة النبطية، بحيث أنّها توحي بوجود شبكة عمل بجانب طرق التجارة المارّة عبر النقب، ولم يُشخَّص إلاّ القليل منها بصورة تجريدية؛ لأنها تمثل معابد نبطية على الرغم من

أيضا ميركلن ووينغ 1998 ص84 الرقم 30، حول عين التمثال الذي تم تشخيصه أنّه ذو الشرى.

(1) جانسن وآخرون. 1905b ص 257، في. X.

(2) إنّ صيغ (dkyr btb) مع الاسم الشخصي مألوفة بصورة خاصة، وأحيناً يعدّ إلهاً، ويسمى بصيغة «يتذكر قبل... إلى الأبد». «هيلي 1996، وهيلي 2001، ص175 -178». ويبدو من المحتمل جداً أنّ هذه الصيغة مستعملة هنا.

(3) AEHL ص. 310-312

(4) AEHL ص. 367-368

(5) انظر: روزنثال في كولت 1962، ص210-198، إذ سُجلت عشرة نقوش نبطية أثناء التنقيبات في نيسانا، أربعة منها مكتوبة على صخور صغيرة وستة أخرى مكتوبة أيضًا، لكنها غير موثقة، وتتضمّن قوائم لأسماء يرجع تأريخها إلى 350-150 ميلادية على أرضية تاريخية قديمة.

أنّ تفاصيلها لم تظهر[1]. ويراودنا أمل بتحصيل معلومات حول سياق العبادات في المنطقة. أمّا الآن، فنجد أنفسنا محدّدين بدليل من الفترة الرومانية المتأخرة وفي الغالب كان ذلك مستعملاً من إجلِ إعطاء فرضيات حول النقب النبطيّة.

استنتاجات:

تطورت عُبَادة إلى مركز دينيّ في الفترة الرومانية، ولا يمكننا أنّ نكتشف بالتفصيل أصول وتطور زيوس عُبادَة أو عُبادَة الإله في النقوش النبطية للمدينة الرومانية، لكن يمكننا أن نعلم أنّ دليلنا لعبادته ظهر على الأقلّ بعد قرن من قيام الإمبراطورية الرومانية؛ لذلك يكون السياق الاجتماعي والسياسي مختلفاً جدّاً.

وفي عالم تتغير فيه العادات الدينية والهويات، يعدّ أيّ ربط بالفترة النبطية إشكالية. وهذا يعني أنّ علم الآثار يشير إلى أنّ عُبادَة ربّما كانت تحتفظ بمعبد نبطيّ على ضوء عُبادَة البتراء، يبدو من المحتمل أيضاً أنّ الإله كان يُعبد في عُبادَة ضمن الفترة النبطية. وهنالك نوع من الربط من الناحية الدلالية بين اسم المدينة واسم الإله. إنّ أيّ ربط آخر مع الملك يجب أنْ يبقى افتراضياً، أما فيما يتعلق بطبيعة هذه العبادة، فالتفاصيل الوحيدة الموجودة التي يمكننا أنْ نقدّمها هي التنظيم مع (mrzh)، ونجد هذه في كلّ من عبادَة الإله عُبادَة في البتراء، والعِبادَة الوحيدة الموثقة من عُبادَة النبطية، وهي الخاصة بالإله (ذو الشرى) إله غايا. حيث يكشف كلّ منهما الترابط مع البتراء، فضلاً عن انتقال الآلهة المحليين والممارسات الدينية في المملكة.

إنّ حضور إله غايا يعرض كيفية انتشار الأفكار الدينية خارج المركز، وإنّ عِبادَة إله البتراء ونصوصها تبيّن لنا كيف أنّ العكس يمكن أنْ يحصل مع الآلهة المتنقلة من المناطق المحيطية باتجاه الداخل، وتكون مثل هذه الحركة سريعة بوساطة طرق التجارة التي تؤدي إلى آلهة تُعْبَد في سياقات مادية واجتماعية مع وجود تنوّع في المعاني والأهمية التي يمكن ربطها معهم.

(1) اريكسون- جيني 2006، ص162: هناك تركيبان من المحتمل أنهما يمثلان معبداً مبنياً أواسط القرن الأول الميلادي في هورفات هزازا يقع قرب طريق منفس - عُبادة في نحال بوقر(Nahal Boqer)مطلّ على طريق البتراء - غزة، وهناك أيضًا معبدان محتملان تمّ تشخيصهما في موا ويوتافا moa وyotvata .

الفصل الخامس

الأنباط في حوران

الحدود السياسية والدينية

كان جزءٌ من المشهد البركاني جنوبي سوريا معروفاً منذ القِدَم باسم حوران. وقد جرى تقسيم هذه المنطقة على مناطق جغرافية فرعية مختلفة بحسب تدفّقِ الجداول البركانية المختلفة التي انسابت من هناك، وقد اُقْتُرِحَ وصف هذه المناطق المجاورة والمناطق الفرعية، التي تنتهي عادة بتسمية ('itis–')، بإرجاع تأريخها إلى الفترة التي كانت المنطقة برمتها تحت السيطرة البطلمية[1].

أما أهمية حوران، فبدأت بالظهور في المصادر الأدبية بدايةَ الألفية الأولى قبل الميلاد، عندما كانت المنطقة تفتقر إلى سلطة مهيمنة. وبدأت الإمبراطورية السلقوية بالانحطاط بسرعة وشرعتِ المنافسة بين الهاسمونين في الغرب والأنباط في الجنوب، إذ بدأ الأنباط ينافسونهم على السيطرة عليها (**الخارطة رقم 6**).

وبعد إقامة الرومان ولاية سوريا في الشمال ضَعُفِت سيطرتهم على الجنوب، فأصبحت الصورة أقلّ وضوحاً في القرن الأول الميلادي، لكننا نستطيع تأكيد السلطة المهيمنة هناك. ومن الآن فصاعداً، سيطر الأنباط على الجزء الجنوبي من حوران والى بصرى، أمّا منطقتهم فكانت تحدُّها من الجنوب الغربي مُدنُ ما يُعرف باتحاد المدنِ العشر الديكابولس، ومن الشمال الحكومة اليهودية الرباعية فيليب ابن هيرود، وفيها بعد أغريباس الثاني. وتحدّها من الناحية الشرقية الأراضي التي تنتهي بجبل العرب، وفيها وراء ذلك هناك عشرة آلاف نقش صفائي مبعْثِرَة عبر الصحراء تؤكّد أنّ المنطقة كانت آهلة بالسكان.

(1) Dentzer-Feydy 1988 ص 219-220.

أما بالنسبة إلى الحوران، فإنّها تتمتع بمكانة فريدة في الدراسات النبطية التي انعكست بكمٍّ من الأدبيات التي طبعت حول المناطق[1]، وظهر جزءٌ واحد فقط من بلاد الأنباط بصورة منتظمة في المصادر القديمة، ونجد مجموعة من المستوطنات النبطية سويّة هنا على بُعدٍ مُهمٍّ من المدينة النبطية الثانية في الجنوب[2]، ويمكن التعامل مع الدليل النبطيّ بصورة متساوية. وسنلحظ تأثيرات ثقافية عامة مؤكّدةً للجوانب المتعلقة بالثقافة والحضارة في المنطقة كلِّها، ولا يُوجد أيّ حدود تتعلق بالجانب السياسي، إذ يمكنهم اجتياز الحدود بين الأراضي النبطية والحكومات اليهودية الأربع في الشمال. وبالنسبة إلى التأثيرات الدينية والمعمارية والنحتية يبدو أنّها كانت ترتبط بالحوران، ويتضح ذلك للعيان من حجر البازلت البركاني الأسود ومواد البناء المختارة في المنطقة.

وعندما نناقش الدين في المنطقة النبطية، علينا أنْ لا نستبعدُ المادة العلمية من الشمال، التي يمكن أنْ تُلقي مزيداً من الضوء على حوران عامة. ويجب أنْ تكون الأراضي النبطية محور الاهتمام؛ لأنّها مُهِمّةٌ لإقامة الدليل الأدبي والآثاري، ومعرفة المستوطنات التي كانت تحت السيطرة النبطية، وبعد ذلك سنستطرد في وصف وتحليل الدليل النبطيّ من كلّ مستوطنة قبل جمع المادة العلمية سويّة؛ لمعرفة كيفيّة وصف الممارسات الدينية في هذا الجزء من بلاد الأنباط.

---

(1) هناك عمل آثاري وبحث مركّز في حوران في السنوات العشرين الأخيرة والتي قبلها لم يُضفِ كثيرا إلى معلوماتنا منذ بداية القرن العشرين؛ لذلك كان الإسهام الأكثر أهمية على الصعيد الآثاري من (دنتزر) وعلماء آثار فرنسيين آخرين من الذين قاموا بتنقيبات مفصّلة لـ(سيا)، فضلا عن مسح منطقة حوران كلّها. (انظر: دنتزر 1985، دنتزر -فيدي وآخرون 2003, اكلوز -بالتي 2008, دنتزر وير 2009 ودنتزر وفيدي وفاليرين 2010). وبالنسبة إلى عَرض النقوش الآرامية في المنطقة. انظر: ستاركي 1985، ونعمة 2010. وعلى نطاق أضيق ركّزت دراسات في المواقع الفردية مثل بصرى (دنتزر وآخرون 2002 ب ، دنتزر - فيدي وآخرين 2007), أمّ الجِمال في عند افري 19998 - 2009، وسليم (فري بركر 1991), وسحر(كالوس2003)، وقنوات (هنرج 2003 واون برنك 2003). وحول المسوحات الحديثة للوجود النبطي في المنطقة. انظر: بيتر 1977، ووينك 1987 ص51-29، وباتريك 1990 ص48-40، وهيلي 2001 ص67-62، وكيلين ص.200-165

(2) لا يمكننا ملاحظة المستوطنات النبطية إلى أنْ نصلَ إلى الضفة الشرقية من البحر الميت في حدود 100 كيلو متر بعيداً عن بصرى، أما بالنسبة للمادبة فهي المستوطنة النبطية الكبيرة الأولى التي رأيناها، لوجود نقش هناك يعود تأريخه إلى هاريتاس الرابع، يُفترض أنّه تحت السيطرة النبطية (كيلين 2010-2010). وفيما وراء ذلك، هناك مستوطنة منتظمة على سهول خصبة، شرق البحر الميت إلى أنْ نصل وبكل تأكيد إلى خربة تنور وخربة ذريح في وادي الحسا.

الحدود:

فضلاً عن التقسيمات الخاصة بالوصف الدقيق للأماكن، اتخذت دراسة الحوران شكلاً يعكس الحدود الحديثة، التي فرضها الآثاريون المحدثون على المنطقة، إذ قاد (هاوارد غروسبي بتلر) برعاية جامعة برنستون أولَ حملةٍ آثارية واسعة إلى المنطقة بدايةَ القرن العشرين. وقامَ فريقُه بزيارة حوران ثلاثَ مراتٍ في الأعوام 1899-1900، 1904، 1909م، وقدّم تقارير تفصيليّة للآثار الباقية، وكذلك فهارس للنقوش الإغريقية واللاّتينية والسامية، التي كانوا قادرين على أنْ يجدونها[1]. ويبقى هذه العمل الشامل نقطة شروع لأيّة دراسة من حوران وبعض المواقع، إلاّ أنّ تقرير (بتلر) يَبقى التقرير الوحيد في الوقت الحاضر

والأكثر من ذلك ـ ومنذ التنقيبات الأخيرة ـ، لا تزال هذه الأنصاب شاخصةً على الرغم من تعرّضها لأضرارٍ بالغةٍ، بسبب سرقة الأحجار. ويعكس ما قدمه بتلر والذين سبقوه صوراً للأنصاب يتعذّر استردادُها[2]. وثمّة مشكلات تتعلق باستعمال المطبوعات في يومنا هذا، أولاً وقبلَ كلّ شيء، أظهرتِ التنقيبات الحديثة التي جرت في بعض المواقع أنّ الخُططَ التي رسمها بتلر غير دقيقة[3]. ويبدو وجود رغبة

(1) انظر PPUAES و ليتمان 1914 .

انظر: منشورات البعثات الآثارية لجامعة برنستون إلى سوريا 1905-1904 و 1909 و 1914، بالنسبة إلى بعثات برنستون إلى المنطقة. قام سارتر 1985 ص29-11 بعرض شامل للاكتشافات الآثارية الأولية في حوران. وبدأ ذلك عام 1805 مع زيارة للألماني اولرج جسبر سيتزن، الذي قُتِلَ في اليمن عام 1811م. (انظر: آلان سيتزن 2002). وعند سفر المستكشفان إلى المنطقة التي كانت خطيرة محظورة بداية القرن التاسع عشر واجها أعمال عنف مماثلة أو المرض. وبدأت التنقيبات الآثارية والتحقيق في الكتابات المنقوشة بصورة جدّيّة في منتصف القرن. وقدّم وادينكتون عام 1870 المجموعة الكاملة للنقوش اللاتينية والإغريقية في المنطقة، وما قدمه دي فوكي 1865-1877 حول البقايا الآثارية والنقوش السامية. وعلى الرغم من أنّ المنطقة زارها عدد كبير من الباحثين والبعثات التبشيرية والجغرافيين والدبلوماسيين من عام1870م، أي في سبعينيات القرن التاسع عشر إلى الحرب العالمية الأولى، يأتي بتلر في الصدارة بالنسبة للمنشورات المهمة التي تتعلق بدراستنا.

(2) إنّ أفضل مثال لهذا هو قبر هامرات في سويدا الذي زاره دي فوكي ورسمه (دي فوكي 1865-1877 ص31-29)، ويُعدّ المثال الوحيد لدوريس في حوران، وتم تأريخه في حدود الفترة تلك (دنتزر - فيدي 1985 ص265-263). وعندما زار بتلر الموقع بعد 40 عاماً كان القبر قد تم تدميره بالكامل تقريباً؛ بسبب وجود حامية عسكرية قربه (بتلر 1903 ص326-324).

(3) هناك مثالان جيّدان من هذا معبد سحر ومعبد في سيا. ولحظ كالوس مؤخراً تحفّظات حول تنظيم بتلر للمعبد في سحر مؤكداً أنّ سقف الجزء المقدس مخفيّ، وأنّ الأعمدة الأربعة التي اشترطتها

لإعادة تنظيم المعابد التي تعدّ قاعدةً محوريةً للعِبادَة، وهي «نبطية» بسماتها. وثانياً: وجود اتجاه يقضي بتصنيف كلّ البقايا الآثارية التي يُعتقد أنّها ما قبل الرومانية أنّها نبطية. وبصورة مماثلة، تمّتْ فهرسة معظم النقوش السامية من تلك المنطقة بوصفها «نبطية»[1]. وسادت هذه النظرة التي تَعِدُّ منطقة حوران نبطيةً ما قبل الرومانية في القرن العشرين، ولا تزال تشكّل موضوعاً لدراسات حديثة جداً[2]. ومنذ عشرين أو ثلاثين سنة خلت، بدأ الدليلُ الخاص بالحضور النبطيّ في حوران، يخضع لدراسة وتفحّص عن كثب. وقد حذّر ستاركي فيما يتعلق بالمملكة في هذه المنطقة[3]، لكن حتّى الوقت الحاضر وإلى أنْ شَرَعَ (دنتزر) وآخرون بالتحقق من المادة العلمية بصورة مفصّلة أصبح الاحتلال النبطيّ مرئياً بصورة جليّة[4]. وفي الوقت الذي يُعَدّ الحضور النبطي منكمشاً وقليلاً، هناك مزيدٌ من التركيز في الطبيعة «البلدية»، أو لمحلية للنحت وللعمارة، التي تعكس لنا سماتٍ معينةً، يبدو أنّها مميزة من المناطق المحيطة بها. وبالنسبة إلى الفترة «ما قبل الولاية« قبل 106 ميلادية» حاولت (دنتزر - فيدي) أنْ تعزل ثلاث طبقات منفصلة (موجودة على الخارطة رقم 6)[5]. وفي

بتلر لوسط الغرفة غير موجودة (كالوس 2003 ص159). وذكر بتلر الوصف ذاته في الجزء المقدّس من معبد بعل شامين ومعبد ذو الشرى في سيا، إلاّ أنّ دنتزر لم يكن قادراً على أنْ يؤكد ذلك عمله الأخير في الموقع (دنتزر 1985 ص71). وتفاقمت هذه المشكلة بسبب إعادة بتلر في ضم ترتيبات نظرية على شكل أجزاء في خططه. ولسوء الحظ، لم يشر الباحثون المتأخرون إلى أنّ هذه الأجزاء كانت افتراضية تضمّ الخطة كلها كما لو أنّ بتلر كان قد رآها على الأرض (نتزر 2003 ص66).

(1) انظر: مثلا: ليتمان 1914 ص15-14. وعلى الرغم من أنّه جلب الانتباه إلى بعض صيغ الأحرف الخاصة من حوران، فقد تم شرحها أنّها صيغ قديمة أو أنّها نتيجة لتأثير نصوص مكتوبة بأحرف متصلة ولا تزال مصنّفة على أنّها نبطية.

(2) لا تزال حوران الشمالية ضمن إطار المسوحات الحديثة للحضارة النبطية. انظر: مثلا: نت زر 2003 ص115-66، وكيلين ص81-165.

(3) ستاركي 1966 المجموعة 917. تأكد أنّ بعض هذه الأنصاب لم تُبنى تحت السيطرة النبطية، لكن لا تزال هناك رغبة لرؤيتها ضمن السياق النبطي. فمثلا: اعترف بتلر أنّ سيا Sia لم تكن تحت السيطرة النبطية في القرن الأول الميلادي، لكنّه لا يزال يرى المعبد أنّه نبطي: (من المؤكد أنّ الأنباط عاشوا وأدّوا عبادتهم هنا في هذه الفترة، وأقاموا بنايات وقدّموا الهدايا إلى آلهتهم على الرغم من أنّ هذا يعدّ الأكثر قدسية لأماكنهم المقدسة التي كانت تحت نفوذ مملكة منافسة. (منشورات جامعة برنستون للبعثات الآثارية إلى سوريا 1905-1904 و 1909 2 أ ص372).

(4) ستاركي 1985 ص 173; Dentzer-Feydy 1988 ص 221.

(5) Dentzer-Feydy 1988 ص 223-222.

الجزء الجنوبي من حوران، لُوحِظ التأثير النبطيّ في العمارة التي لها عدد من أوجه التشابه مع البتراء. وهذا أمرٌ مميز بصورة خاصة في بصرى حيث يتضمن برنامج بناء تذكاري للقرن الأول الميلادي عواصم وأعمدة لُوحِظ أنّها نبطيّة بصورة خاصة. ومن ناحية أخرى، وإلى الاتجاه الشمالي في المنطقة التي كانت تحت السيطرة اليهودية، نجد إشارةً إلى التأثيرات النحتيّة والمعماريّة الرومانية - الاغريقية التي تُعدّ مألوفة في ولاية سوريا إلى الشمال. وخَلُص (دنتزر - فيدي) إلى أن سيلم والسويداء أفضل أمثلةٍ لذلك، وأنّها مقتبسة الزخرفة الموجودة والمعروفة بالاقنوس أو الاقنثوس من عواصمهم الكورنثوسية[1]. وكما هي الحال مع التأثيرات «النبطية»، لُوحظتْ هذه السماتُ بأنّها «أجنبية» بالقياس إلى الطابع البلدي، وهي التي تشكّل الطبقة الحضارية الثالثة بالنسبة لدنتزر - فيدي. ويمكن أنْ نجد أمثلةً مشابهةً لذلك في كافة أرجاء حوران بما في ذلك المنطقة التي تقع تحت سيطرة الأنباط. وتوضِّح هذه الأنصاب السماتِ التي تميزها من النماذج الكلاسيكية مع حُلية معماريّة مُزخرفة متميزة بصورة خاصة، وأعمدة تحمل ديكورات بالإضافة إلى نبات الكروم أيضًا. وتربط دتنزر- فيدي هذه مع «مجال حضاري للداخل السوري البلدي»، وفي الوقت نفسه ترسم متشابهات من منطقة أوسع[2]. وعَمِلتْ هذه على التوصّل إلى استنتاج مفاده: إنّ هذه الطبقة هي الأكثر قِدَماً وإنّ الطبقتين الأخريين هما أكثر حداثة، وتُعدّ عملية استيراد ثقافي.

ومن الأهمية بمكان تفحّص هذه التصنيفات عن كثب طالما عرف دتنز - فيدي الحدود الثقافية والحضارية، فربّما لها مضامين تتعلّق بكيفية فَهم الدين في هذه المنطقة. ولُحِظتِ التأثيرات النبطية المهمّة في بصرى وأمّ الجِمال التي تبعد 30 كيلومتر

---

(1) المرجع نفسه. ص :223 «يكشف لنا التأثير المحدود للفن الزخرفي الروماني الإغريقي لولاية سوريا المجاورة، وهنالك زخرفة نباتية كالأغصان مع الساق والمضلّعات، فضلاً عن وجود أعمدة جميلة بتيجانها الكورنثية مع صور وزخارف بيضوية».

(2) المصدر السابق نفسه ص223-222 رُسِمَتْ هذه المتوازيات من الخارج من الناحتين الكرونولوجية والجغرافية. وابتداء من بالميرا انتقلت دنتزر - فيدي إلى الاتجاه الشرقي للسلوقية على نهر دجلة وآشور وبابل والوركاء، وبعد ذلك طوّرت دتنزر الفكرة هذه وبيّنت متوازيات أسلوبية عديدة بين النحت في حوران ومناطق أخرى من الشرق الأدنى القديم (دنتزر 2003). انظر: أيضا: وينتغ 2001 b بالنسبة للنحت الرمزي في حوران.

إلى الجنوب، مع مثال آخر يتجسّد بالمعبد الثالث في سيا Sia[1]. وعلى كلّ حال، تأكّد عدم إمكان أنْ تؤرِّخ البقايا الآثارية في أمّ الجِمال إلى الفترة النبطية[2]. ولابدّ من أنْ نلتزم الحذرَ عند وصف المعبد الثالث في سيا بأنّه نبطي على الرغم من أنّه يبدو مُميّزًا من المعابد الأخرى في الموقع[3]. ولا يُوجد نقشٌ يمكن أنْ يُقدِّمَ لنا رؤيةً حول الذي بنى المعبد، لكن توجد بعض أوجه التشابه مع الطراز المعماري في بصرى. ويبدو أنّ الذي نفّذ البناء التذكاري في بصرى قرر أنْ يضعَ بصمته على سيا. وعلى كلّ حال، لا يبدو وجود أيّ ارتباط سياسي مع الطابع النبطيّ.

إنّه الطابع البلديّ من داخل سوريا الذي يُهيمن على حوران، ويمتدُّ بصورة جيدة إلى الأراضي النبطية. وفي الحقيقة، يمكننا أنْ نجد مثالاً آخر في (**الخارطة 6**) إلى الجنوب، في الأماكن المقدّسة في (خربة تنور)، و(خربة ذريح) قرب وادي الحسا[4]. وتصف دنتزر - فيدي هذه الطبقة بأنّها أقدمُ من الطبقتين الأجنبيتين، إلاّ أنّ البيانات الكرونولوجية لفترة ما قبل الولاية ضعيفة، ولا تقدِّم دعماً كافياً يُمَكِّننا من التوصّل إلى استنتاجات دقيقة[5]. ويبدأ الدليل بالظهور في القرن الأول قبل الميلاد، ولا توجد أصناف يمكن أنْ تسبق الأخرى. ولا يمكن أنْ نضع تأريخاً مُحدداً في النصف الثاني من القرن الأول الميلادي إلاّ للطابع العام، الذي شُخِّصَ أنّه نبطيّ، الذي لحظناه مَحدوداً في بصرى. ويمكننا أنْ نَصِفَ أصنافَ دنتزر- فيدي أجنبية؛ لأنّها محدودة

(1) دنتزر - فيدي 1988 ص223 المعبد الذي أُشير إليه هنا الموجود في الزاوية الجنوبية من الفناء الشرقي للموقع انظر: (الشكل 50).

(2) هناك مشروع تنقيب واسع يجري حاليا في أمّ الجِمال مع نتائج وأخبار نُشِرت على (موقع www.ummeljimal.org). انظر: أيضا بصورة أكثر أهمية: دو فري 1998 و2009، وبالنسبة إلى النصوص الجنائزية النبطية من الموقع، انظر: غراف وسعيد 2006.

(3) انظر أدناه ص 183.

(4) انظر أدناه الفصل. 6.

(5) يوجد دليل قليل حول تاريخ الطبقة الرومانية الإغريقية والمحددة بالأراضي الهيرودية. وتأتي أفضل قطعة من حبران حيث يذكر نقش البوابة التي بنيت سنة 47 ميلادية (tr) (كيلين Quellen)، ص180-179. وعلى كل حال، لا يُعرف إلاّ القليل حول السياق الكرونولوجي (منشورات جامعة برنستون حول الحملات الآثارية إلى سوريا 1904 -1905 و 1909 ، 2 أ ص 325، وينغ 1987 ص39)، وهذا لا يُمكّننا أنْ نؤرخ بقية البناية. ومن المواقع الأخرى لهذا الطراز وّضعت دنتزر - فيدي (سليم) المعروفة جيداً (Sleim)، ولا توجد نقوش مؤرخة ترتبط بهذا المعبد، ولم تُقْبَل محاولة فريبركر لوضع تاريخ لديكورها (فريبركر 1991 ص11).

بمَعْثَرْ واحد، وتُظهر لنا طرازاً متماسكاً يبدو أنّه متأصّل في الأراضي النبطية قربَ البتراء[1]. ونعدّ كلّ من الفصيلتين الأخريين بلدية في حوران؛ لعدم وجود أيّ أثرٍ مباشرٍ من أنموذج خارجي، على الرغم من وجود بعض الاختلافات. وتؤكّد دنتزر أنّ المعمارية الخاصة بالسمة البلدية الداخلية في سوريا عَملتْ نماذج ذات أرضية أوسع، وسنلحظ استعمال النماذج الإغريقية - الرومانية بالرؤية ذاتها. ومن دون شكّ، لا تخلو الجوانب المعمارية الموجودة في حوران من تأثر بالفن المعماري الموجود في المناطق المحيطة عندما قاموا ببناء النُصُب. وعند القيام بذلك، أنتجوا نمطاً متميزاً يقدّم تأثيرات فنية مشتركة. ومن الممكن أنْ يكونَ ذلك علامة بارزة لوحدة حضارية أوسع في هذه المنطقة بما في ذلك الجانب الديني.

وبالنسبة إلى دراستنا، يجب أنْ نقوم بتمييز واضح لما يمكن أنْ نضمّه في دراستنا للحياة الدينية في بلاد الأنباط. وهناك كثيرٌ من الأدبيات المكرّسة لتحليل الوجود النبطي في المنطقة[2] وعندما لحظ كلويك Glueck غياب اللُقى الفخارية النبطية شمال (مأدبا Madaba) اقترح وجوداً نبطياً محدوداً جداً في المنطقة بوصفها طبقة حاكمة للسكان المحليين[3]. ومن جهة أخرى، أظهرت اللُقى الحديثة جداً وبصورة خاصة في بصرى أنّ هذا النوع من الفخّار كان مستعملاً في جنوبي حوران[4]؛ لذلك يُعتقد وجود كثافة سكانية للأنباط في هذه المنطقة[5].

وتكمن مخاطر معينة في إلحاق هذا النمط من الفخّار إلى مجموعة إثنية خاصة بادعاء أنّ هذا يعني حضور السكان الأنباط بطريقة مميزة من أولئك الذي عاشوا

(1) تعدّ العواصم ذات القِمم السمة الأكثر خصوصية لهذا الديكور، وعُثِرَ عليها في بصرى، وكذلك المعبد الثالث في سيا. وتوجد متوازيات بالنسبة للعواصم النبطية من جنوب المملكة وبصورة خاصة في البتراء. في حين أنّ هناك تصاميم مماثلة تم انجازها خارج المملكة، ويبدو أنّ هناك صيغتين خاصتين متميزتين لبلاد الأنباط (انظر: ماكنزي 2001 ص97 - 99).

(2) انظر أعلاه ص 167، رقم. 2.

(3) غلوك 1965 ص 7-6.

يبدو أنّهم كانوا «يمارسون وظيفة محفوفة بالجانب الاستعماري أكثر من كونهم مستوطنين دائمين في مجموعات متجانسة، وعلى ما يبدو فإنّهم لا يشكلون أغلبية حاسمة من السكان».

(4) Dentzer 1986; Dentzer et al. 2002b ص 86 .

(5) انظر على سبيل المثال سارتر في Dentzer-Feydy وآخرون. 2007 ص 9.

هناك من قبل[1]. ويمكن توزيع الفخار بموجب عدة عوامل نذكر منها مثلا: العلاقات التجارية، والمسائل المتعلقة بالنسب الشخصي والمصاهرة. وكما ذكرنا آنفا نظرية كلويك Glueck لم تكن دقيقة فيما يخصّ اللّقى التي عُثِرَ عليها، إذ ربّما تعمل اللُقى اللاحقة على تغيير الصورة الموجودة. ولا يسمح لنا الدليل الآثاري أنْ نميّز الأنباط من أيّة مجموعة أخرى، إذا ما كان هذا التمييز مشروعاً بالنسبة إلى حوران في هذه الفترة. وتُعدّ السيطرة السياسية المقياس الملائم الذي بوساطته يمكننا أنْ نقرِّرَ ما يمكن أنْ تتضمنه. وسنتحرك بعيداً عن محاولة فَهمِ المجاميع الإثنية وأفضلياتها الدينية. وبناءً على ذلك، سيركّز هذا الفصل في الدليل المتأتي من الجزء المُسيطِر عليه الأنباط في حوران. أولاً وقبل كلّ شيء، ينبغي أنْ نقرِّرَ ما يجب وضعه ودراسته. وتكمن أفضل طريقة في عرض المصادر التاريخية ومصادر الكتابات المنقوشة، تفضيل النقوش ولاسيما الطريقة التي تمّ وضعُ التواريخ عليها، وهذا يُعطي إشارة فورية للسيطرة السياسية. وتستطيع الأدبيات الموجودة أنْ تساعد على وضع هذا ضمن سياق تاريخ المنطقة. وسنضع هنا أيضا عرضًا تاريخياً موجزاً للمنطقة يلائم ما نقدمه حول الجانب الديني.

العَرْضُ التاريخي:

تُعدّ منطقة حوران الجزء الوحيد من بلاد الأنباط الذي تسمح لنا النصوص الأدبية ان تعيد تنظيم ما يقربنا إلى كرونولوجيا السياسية مفصّلة[2] وهنا لابُدّ من أنْ نقدِّم شكرنا ليوسيفيوس الذي سجّل لنا القتال المستديم بينَ الهيرودين وأسلافهم اليهود مع الأنباط. ويأتي أولُ ذِكْرٍ للأنباط في المنطقة مما اقتبسه زينون (Zenon) على البردي المكتوب في أواسط القرن الثالث قبل الميلاد، الذي سجّل حركة الأنباط. إلاّ أنّ هذا لا يكفي ليرينا السيطرة السياسية للأنباط على حوران[3].

---

(1) انظر: مثلا شميد ب، ص323، إذ لحظ أنّه عُثِرَ على الفخّار النبطيّ على طول خطوط التجارة خارج المملكة على الرغم من أنّ هذه المواقع في شبه الجزيرة العربية وليس شمالي بلاد الأنباط.

(2) يكمن حسبان أفضل عَرض للتاريخ السياسي لحوران في السياق الأوسع، هو الموجود عند بورسوك 1983. وبالنسبة للعروض الحديثة، انظر: وينتغ 2007 ب ص38-36 وانجلس 2007.

(3) بشأن الترجمة والتعليق على الجزء المناسب لارشيف زينون (Zenon) انظر: غراف Graf 1990 ص75-69. يرجع تأريخ التقرير إلى سنة 259 قبل الميلاد، ويسجّل لنا نشاطات رجلين: دريميلوس ودايونيسيوز اللذين قاما ببيع بنات من العبيد. وعندما دخل أحدهما إلى حوران قابل

وبصورة مماثلة، وَرَدَ ذِكْرُ الأنباط والعرب في كُتب الماكابيين في المنطقة إبّانَ القرن الثاني قبل الميلاد[1]. ومرة أخرى فمن الصعوبة بمكان تحديد فيما إذا كان علينا أنْ نرى هذا دليلاً للسيطرة السياسية النبطية على المنطقة. وحذّر (بور سوك) من أيّ رؤية آلية لمصدر أو اشارة إلى الأنباط عندما تُذْكَرُ العرب[2]. وليس بإمكاننا ملاحظة الأنباط في حوران، إلاّ عندما نربط كرونولوجيا يُوسف بن متى في بداية الألف الأول قبل الميلاد. فعند وصف نشاطات الاسكندر جانيوس عبر الأردن يَصِفُ يُوسف بن متى كيف أنّه وقع في كمين بأيدي عُبادَة ملك العرب في مدينة غادارا (Gadara)[3]. وبعد ذلك وبسبب أنّ الاسكندر كان لديه مشاكل مع الفصائل المتمردة ضمن كوديا كان عليه أنْ يتخلّى عن غزواته عبر الأردن إلى عُبادَة[4]. وكان الحاكم اليهودي الوحيد مهتماً بالسيطرة على حوران، وربما كان الملك السلوقي انتيكوس الثاني عشر معنياً بهذا التهديد للأنباط، ما حدا به القيام بحملة ضده. فقد اندحر وقتله ملكُ الأنباط الجديد الحارث الثالث قربَ قرية كاناثا[5]. لقد أصاب السلطة السلوقية في الجزء الجنوبي من سوريا التمزّق، ما سُمِحَ للأنباط أنْ يوسعوا مملكتهم إلى الاتجاه الشمالي. وكان الشعب في دمشق مهدّداً من التورانيين المجاورين؛ لذلك وجهوا دعوة للحارث ليبسط سيطرته على المدينة[6]. وتسمحُ المسكوكات في المدينة أنْ نضعَ تاريخاً بحدود 84 قبل الميلاد، عندما كانت السبائك الأولى تحمل اسمه باللغة الإغريقية، وامتد ذلك حتى عام 72 قبل الميلاد[7]. ومن المحتمل أنّ الأنباط فقدوا السيطرة على دمشق عام 72 عندما انتهت عُمْلة الحارث.

الأنباط وأُلقيَ القبض عليه واحْتُجِز سبعة أيّام. ويؤكد هذا النص وجود الأنباط في هذه المنطقة، لكن لا يبرهن ذلك على أنّها كانت تحت سيطرة الملك.

(1) مثلا MACC. 5.25 و MACC I. 9.35 انظر أيضا بيترز 1977 ص 264.

(2) بورسوك 1983 ص 20-19.

(3) جوزيفوس AJ 13. 375.

(4) جوزيفوس AJ 13. 382.

(5) جوزيفوس AJ 13. 387 - 391 تبدو حملة انتيكوس أنّها كانت تنوي أنْ تكون ضد الاسكندر جانيوس بقدر ما تكون ضد الأنباط، وذكر جوزيفوس أنّ انتيكوس كان على وشك الانتصار عندما قُتِل ولاذ جيشه بالفرار إلى قرية حيث لقي معظمهم حتفه هناك أو ماتوا بسبب المجاعة.

(6) جوزيفوس.AJ 13. 392

(7) انظر.Meshorer 1975

جرت مناظرة واسعة حول الملحوظة في رسالة بولص الثانية إلى الكورنثوسيين عندما وصف هروبه من والي الحارث في دمشق[1]. ولابدّ من أنّ هذه القصة ذُكِرت مختصرةً قبل نهاية عهد الحارث الرابع عام40 ميلادية. وفي حال غياب أيّ دليل آخر حول سيطرة الأنباط على المدينة، فسّر الوالي ذلك بوصفه موظفاً يسيطر على مجموعة نبطية في دمشق وليس المدينة بأكملها[2]. والأكثر من ذلك، كانت دمشق تضرب عُملة ملكية في نهاية عام 30 ميلادية، ويبدو من غير المحتمل أنّ الرومان كانوا راغبين في التخلّي عن السيطرة على مثل هذا المركز المهم لملك الأنباط. ويناقش بورسوك وبصورة مقنعة أنّ الحارث كان أخذ زمام السيطرة على المدينة بصورة معقّدة في هذه النقطة[3]. وهكذا لا يزيد الأمر عن سنة أو سنتين طالما آنه لا يوجد دليل آثاري من الفترة الأولى لسيطرة الأنباط، ولا تخبرنا المسكوكات عن أيّ شيء حول الدين، ويمكننا أنْ نستبعد دمشق من المسح.

انسحب الأنباط من دمشق عام 72 قبل الميلاد إمام غزو تاجيران لسوريا من أرمينيا، ولم نسمع بذلك حتى عام 65 ميلادية. ومرة أخرى وضمن سياق النزاع الداخلي في المملكة اليهودية إلى الغرب حيث أولاد الاسكندر جانيوس وهم هير كانوس وارستو بولوس، كانوا في حالة اقتتال على السلطة. وقام الحارث الثالث بقيادة جيش إلى القدس، لكنّ هناك قوةً جديدةً في المنطقة متمثلة بالرومان الذين قرروا الدخول في النزاع وأمروا الحارث مغادرة جوديا[4]. وبعد ذلك على الفور

(1) كورنثوس الثانية 11. 23 - 33: كان الملك اريتاس في دمشق يحرس المدينة لإلقاء القبض عليه، ولكنه تمكّن من أنْ يفلت من يديه من الشباك.

ἐν Δαμασκῷ ὁ ἐθνάρχης Ἀρέτα τοῦ βασιλέως ἐφρούρει τὴν πόλιν Δαμασκηνῶν πιάσαι με, καὶ διὰ θυρίδος ἐν σαργάνῃ ἐχαλάσθην διὰ τοῦ τείχους καὶ ἐξέφυγον τὰς χεῖρας αὐτοῦ.

(2) ستاركي 1966 في. 915؛ وينتج 1992 ص 80 - 81.

(3) يناقش بورسوك 1983 ص68 أنّ لغة بولص تعني ضمنياً أنّ المدينة كانت تحت السيطرة النبطية، ومن ناحية أخرى يوضح سارتر 2005 ص83 آنه من غير المألوف بالنسبة للمصدر، ولاسيما أنْ جوزيفوس لا يلتزم الصمت إذا كان الرومان قد منحوا دمشق هدية للأنباط، فضلا عن ذلك أنْ مقاطعة اكريبا (1) كانت تقع بين أراضي الأنباط وجنوب حوران ودمشق، وهذا يجعل من غير الممكن أن يُلحقها أريتاس الرابع إلى المملكة.

(4) جوزيفوس 13. 29 -33: أحد ضباط بومبي، وهو اميليوس اسكوروس، الذي قرر مصير أطراف عديدة عندما زار القدس عام 64 قبل الميلاد. وقدّم كل من الجانبين له رشوة تقدر بأربعمائة طالون.

غزا بومبي Pompey واعترف باستقلال مجموعة من المدن معروفة باتحاد المدن العشر[1] وعلى الرغم من عدم وجود اتفاق قديماً وحديثاً حول أيّ من المدن التي يوجب إدخالها ضمن هذه المجموعة في القرن الأول قبل الميلاد وبعده، شكّل ذلك عقبة لتوسّع الأنباط باتجاه الغرب. وسوف نناقش ادارا (Adraa) ضمن سياق اتحاد المدن العشر ومكانتها في هذه الدراسة، ذلك أنها تبعد مسافة 30 كم تقريباً غرب بصرى، وترتبط بطريق مع مستوطنتين تابعتين للولاية العربية. لكن ثمة شكوك بشأن نوع المستوطنة التي كانت موجودة، وفيما إذا يمكن ضمّها مع مدن اتحاد المدن العشر، أو أنْ تقعَ داخل مملكة الأنباط[2]. وقدّم كلٌ من بليني والمسن وكلوديوس بطليموس قوائمَ لاتحاد المدن العشر، وتظهر ادرا في الأخير ولكن ليس في الأول[3]، وفي حال غياب أي دليل أدبي أو كتابات منقوشة، لا يوجد إلاّ القليل الذي يمكن أنْ نقوله. وتُظْهر المقاطع الأكثر إقناعاً للدليل الذي يربط أدرا Adraa مع الأنباط مسكوكات القرنين الثاني والثالث الميلادي التي تُظْهِر لنا قاعدة تمثال على منصة داخل المعبد[4]. وتمّت تسمية ذو الشرى باللغة الإغريقية، وتعدّ هذه المسكوكات متأخرة بدرجة لا يمكن استعمالها دليلا للوضع العبادي في الفترات الأنباطية، ولا يوجد دليل كافٍ يقدِّم لنا أنّ أدرا كانت تحت السيطرة

إلاّ أنّ اسكوروس قَبِلَ عرض اريستو بولص الذي يبدو أنّه كان يثق به أكثر من هيركانوس، وأمر اريتاس أنْ يغادر مع جيشه أو أنْ يُعلن أنه عدو لروما.

(1) بالنسبة إلى مدى تدخل الأنباط في اتحاد المدن العشرة، انظر: غراف 1986 ويتنغ 1992. في حين يوجد دليل كبير بالنسبة إلى السامية (وليس الإغريقية)؛ أي الطبقة السامية الثقافية والحضارية في عدد من اتحاد المدن العشرة، ولاسيما الإشارات النبطية التي يمكن ملاحظتها. إنّ تشخيص ويتنغ للعناصر النبطية في بعض المقاطع المعمارية من جيراسا، يعتمد على المتوازيات من شمال حوران، ومنطقة لا تعتبر الآن تحت السيطرة النبطية (ويتنغ 1992 ص89). وبالتأكيد يمكن تحديد مسكوكات معينة وفخّار وتحديد الأرضية النبطية بدقة عُثِرَ عليها في اتحاد المدن العشر، إلاّ أنّها لم تعرض أيّ شيء ما وراء الروابط التجارية الاعتيادية، ولم نجد إلا أدلة قليلة للتأثير النبطي عند ليشتن بركر (Lichten bergr) الذي طبع دراسة مستفيضة حول الديانة في اتحاد المدن العشر. (انظر: لي شن بركر Lichten bergr 2003 ص225-221).

(2) هناك دراستان شاملتان حول اتحاد المدن العشر، لا توافقان على ضمّ أدرا في منطقتهما، انظر: ليشن بركر 2003. لكن ادخلها ريدل 2005 في دراسته. أما ريدل فعاملها بهذه الحالة كمصطلح جغرافي يشير إلى (كلمة ألمانية). ص13.

(3) Pliny HN 5. 74; Cl. Ptol. Geogr. 5, 7. 14–17.

(4) انظر أدناه ص 198-196

النبطية؛ لذلك لم تُدخَل ضمن هذه الدراسة.

نجحت إقامة السلطة الرومانية في الشرق الأدنى في منع أيّ قتال آخر بين الملوك اليهود والأنباط مدة ثلاثين سنة. وقاد هيرود حملة على أراضي الأنباط في حوران في الفترة المضطربة قبل اكتيوم (Actium)، عندما كان أنطوني يسيطر على الشرق. وعَدّ يوسف بن متى أنّ هذه الحملة ليس إلاّ نتيجة تخطيط كيلوباترا لتحمي الإمبراطورية البطليموسية، ويبدو من الممكن أنّ هيرود نفسه فكّر أنه يستطيع أنْ يُحرز نجاحات في هذه المنطقة التي سيطر عليها أسلافه[1]. وفي النهاية، ربحَ كلّ من الجانبين الانتصارات في المعارك التي خاضوها قربَ اتحاد المدن العشر المختلفة، لكن لا توجد إلاّ أراضٍ قليلة يبدو أنّها غيّرت ذلك[2]، وحافظ هيرود على ارتقاء أوغست فَضَمَنَ السيطرة على الجولان والأراضي الأخرى في ليسانياس مع زينودوروس في الحافة الشمالية من أراضي الأنباط[3]. ومما لا شكّ فيه، يعدّ هذا التوسع مُهمّاً بالنسبة للأنباط، ونشب في الحال نزاع بين الجانبين قربَ ليجا Leja، في حين طلب كلّ منهما روما للحصول على تأييد أوغسطس[4]، ولا يُوجد في المصادر إلّا القليل حول إجراء تغييرات على الأراضي، إلاّ أنّ الوضع شَهِدَ تغييراً بسبب وفاة هيرود عام 4 قبل الميلاد، ووافق اوغسطس على تقسيم مملكته بين أولاده ومن ضمنهم فيليب الذي مُنِحَ الجزء الشمالي من حوران[5].

وفي القرن الأول الميلادي، يبدو أنّ وجود السلطة الرومانية التي تمت إقامتها في ولاية جوديا الجديدة، وكذلك سوريا كافية لمنع المزيد من القتال بين الأراضي اليهودية المتبقية والأنباط في الوقت الحاضر. ونشب صراع واحد في نهاية عهد

---

(1) جوزيفوس AJ 15. 110.

(2) جوزيفوس 15. 111-: 120: أول معركة دارت رحاها في ديابوليس، أحرز فيها هيرود نصراً، والثانية في كاناثا التي انتصر فيها الأنباط. ولم يتجرأ هيرود مواجهة الأنباط في معركة ضارية، لكنه كرّس نفسه لغارات محدودة في أراضيهم.

(3) بورسوك 1983 ص 49 - 50.

(4) بيترز 1977 ص270، نلحظ تفاصيل مُهمّة للصراع. وقرر الأنباط أن يأخذوا بعضهم إلى النفي من مناطق هيرودت وإسكانهم في الربيطة في امونيتس، ويعدّ بيترز أنّ هذا يجب أنْ يتم الحكم عليه في مكان أكثر اماناً من بصرى أو أيّ مدينة أخرى في حوران، وربما يكشف النقاب عن كيفية سلاسة الوضع السياسي في حوران في ذلك الوقت، وكيف كان الأنباط يمسكون الأراضي هناك.

(5) جوزيفوس AJ 17. 319.

الحارث حول زواج أخته بهيرود انتيباس ملك الخليل والبتراء، ومنح ذلك الحارث فرصة للغزو وإحراز انتصار رئيسٍ في مكان ما في الجزء الشمالي من حوران[1]. وأدّى استنجاد هيرود بروما إلى إيقاف الحارث من الضغط للحصول على أيّ إنجاز[2]. وبالنسبة إلى بقية القرن الأول الميلادي، اقتنع الرومان بترك ملوك الأنباط في السلطة وتوزيع بعض الأراضي للحكّام اليهود المتبقين، لكن لا يبدو أنّ أي جانب منهم قد تجرأ ليبادر بالمخاطرة ليثير غضب الأباطرة عن طريق قلب الموقف الذي أقاموه لحكم المنطقة.

وبناءً على ذلك، التزمت المصادر الأدبية الصمت فيما يتعلق بحوران في الجزء الأخير من القرن الأول، ولاسيما رواية يوسف بن متى المُهمّة عام 66 ميلادية. وعلى كلّ حال، فقد آن الأوان ليصبح الدليل الذي يقوم على الكتابة المنقوشة مهماً أكثر فأكثر، وهذا يمكن أنْ يكشف النقاب عن معلومات خاصة جداً حول من الذي كان يسيطر على مستوطنات معينة ومتى؟

إذن وصفت المصادر الأدبية الوضع المرن في حوران في فترة تدخل الأنباط. ويبدو أنّ الأنباط كانوا أكّدوا حرصهم على وجودهم في المنطقة، ربما لضمان سيطرتهم على طرق بعيدة في وادي سرحان الذي ينهي الجزء الجنوبي الشرقي من جبل العرب[3]. وتنتهي الضفة الغربية إلى الجنوب الشرقي من جبل العرب، ويبدو أنّ هذه المنطقة كانت جذابة بالنسبة إلى القادة اليهود من المكابيين إلى أحفاد هيرود

(1) هناك بعض الإرباك حول أين ومتى حصل ذلك. (بور سوك 1983 ص66-65). ويعطي جوزيفوس (جمالا) في أراضي فيليب حاكم المقاطعة الرابعة، لكنه لا يبدو واضحاً لماذا أراد اريتاس أن يقوم بغزوة هنا لمعاقبة انتيباس. ويقترح بورسوك أنّ اريتاس ربما دخل المنطقة على الفور بعد وفاة فيليب عام 34 ميلادية، ليهدد أراضي هيرود إلى الشرق، وبعد ذلك واجه هيرود تحرك قطعاته إلى المنطقة حيث اندحر هناك.

(2) جوزيفوس AJ 18. 115.

(3) انظر: كيلين ص716، لإحدى آخر الخرائط لطرق التجارة النبطية. ويُفترض عادة أنّ القوافل كانت تتجه نحو بصرى على طول وادي سرحان من الجوف في وسط شبه الجزيرة العربية. وتُظهر عدد من النقوش الوجود النبطي هناك في القرن الأول الميلادي (المصدر السابق ص302 - 306) ومن هنا، فإنّه يؤدّي طرق القوافل باتجاه الشرق؛ إمّا إلى الخليج أو إلى بابل والفرات، وأظهر كل من غراف وسايد بوثام Sidebotham 2003 ص 70 - 71، أنّ الجوف شهدت قتالاً قبل الفترة النبطية ويُفترض أنّها كانت للسيطرة على طرق التجارة. وفيما بعد فإنّ هناك فترة السيلوران والرومان، الذين اتخذوا خطوات تضمن سيطرتهم على الطريق عن طريق بناء حصن منيعة قرب أزرق والواحة في الطرف الشمالي من وادي سرحان.

العظيم. وبكل وضوح، كان لديهم حضور مُهمّاً في حوران بجانب الأنباط، لكن لم تكن المصادر الأدبية كافية بدرجة تسمح لنا أن نحدّد أين ومتى كانت السيطرة النبطية على هذه المكان؟؛ لذلك يمكن إدخال ما بإمكاننا أنْ ندخله في هذا المسح، وينبغي النظر إلى النقوش المتبقّية.

وبالنسبة إلى مدونات النقوش السامية (رقم 2) فإنّها تتضمّن مجموعة أساسية من النقوش الآرامية من حوران، تبعتها مدونات ليتهان التي فهرستِ اللُقى من خلال حملات بتلر[1]، وتساءلت الدراسات الحديثة ووضعت بعض الافتراضات حول المطبوعات الأولى، ولاسيما اتجاهها نحو وصف النقوش الآرامية من المنطقة أنها نبطية[2]. وتمّ عَرض الوضع اللغوي أنّه معقّد كثيراً، فيما يتصل بالنصوص المكتوبة المستعملة. وقد أُستعملت بعض النقوش نصوص مكتوبة مشابهة لتلك الموجودة في البتراء، وربّما هناك صيغ لحروف طويلة في بعض الأحيان ترتبط مع حروف متصلة، في حين أنّ الأخرى كانت كتابات منقوشة ومربّعة، لكنّها تحتاج إلى صيغ نهائية للحرف عُثِرَ عليها في مكان آخر في الأنباط[3]. وبالنسبة إلى النص المكتوب فإنّه كان يطلق عليه بـ(الحوراني) المميَّز من النقوش النبطية على الرغم من أنّ هذا التقسيم لا يبدو واضحاً[4]، ويمكن القول إنّ التقسيمات اللغوية تَبِعَتْ الحدود السياسية. ويبدو هذا من غير المحتمل فيما يتعلق بالنصوص المكتوبة المختلفة التي كانت مستعملة.

وناقش ماكدونالد أنّ استعمال نص مكتوب خاص حدده الكاتب وأرضيته أكثر من أيّ اعتبارات أخرى أوسع من ذلك[5]. يعدّ مسح ستاركي الذي يتضمّن خريطة لتوزيع كلّ النصوص الآرامية مصدر كشف يعكس تركيزاً أكبر للنقوش الآرامية في الجزء الجنوبي من حوران، ابتداءً مما يحيط بهيبران (Hebran)[6]. ويعدّ هذا الأمر

(1) ليتمان 1914.

(2) 2003أ ص 54، ستاركي 1985 ص169: لا يكفي المتوافر لدينا لكي نصف الكتابة الآرامية النبطية التي كانت مستعملة في السويداء أو سي Sie، وهذا منعطف في هذه الفترة وخاصة صيغ الأحرف الموجودة في هذه النقوش التي لم تكن واضحة بصورة جيدة بعد تطور الأبجدية النبطية

(3) انظر، على سبيل المثال، ميلك 1958 ص 227 - 231 وليتمان 1914 رقم. 2.

(4) ماكدونالد 2003أ ص55، إذ اقتبس مثالًا حول صيغ الأحرف مشابهة للنص المكتوب في البتراء، لكنه مكتوب بصورة منفصلة مثل النص الحوراني المكتوب.

(5) المرجع نفسه. ص 55 - 56.

(6) ستاركي 1985 ص 174.

مُهمّاً بصورة خاصة إذا ما أجرينا مقارنةً بين خارطة ستاركي وخارطة دنتزر التي تبيّن لنا البقايا المعمارية ما قبل الولاية. وعلى الرغم من أنّ معظم هذه كانت في شمال هيبران، إلاّ أنّ هناك المزيد من النقوش الآرامية إلى الجنوب تفترض أنّ تركيزها لم يكن ببساطة نتيجة نشاط البناء أو السكان الموجودين هناك.

وفي الوقت الذي نعدّ مسح ستاركي مهما في إعطاء انطباع عامٍّ حول المناطق التي كانت تستعمل فيها الآرامية، فإنّه بالإمكان الحصول على معلومات دقيقة من الكيفية التي تمت فيها أرخنة النقوش. ونلحظ تواريخ عدّة كانت مستعملة في حوران في الفترة النبطية. وكبقية مناطق المملكة، استطاع الكَتَبَة استعمال تاريخ ملوك الأنباط، لكن لدينا أمثلة من الفترة السلوقية والفترات الملكية أُرِخت نقوشها بحسب سنوات الحكام اليهود[1].

وتعرض خارطة دنتزر - فيدي (خارطة رقم 6) الحدود التي المُحدَّدة للفترات المستعملة بين بلاد الأنباط والحكم اليهودي إلى الشمال، الذي سيطر عليه فيليب واكريبات. والى جنوب هذا الخط، لدينا نقوش قام ملوك الأنباط بتأريخها، ونقوش في الشمال قام حكام اليهود والأباطرة بتأريخها مع عديد من الفترة السلوقية. ولابُدّ لنا من أن ننتظر حتّى النصف الثاني من القرن الأول الميلادي قبل أنْ تظهر النقوش المؤرخة بكمّيّة كافية بالنسبة لنا لنصبح قادرين على اقتفاء أثر هذه الحدود. وتتبَعُ معظم الأجزاء تقسيم دنتزر - فيدي، ويبدو أنّ بعض النقوش تعكس لنا معلومات خاصة بالوضع السياسي، مثلا، هناك اثنان يرجع تأريخهما إلى عهد كلوديس من 49-47 ميلادية [2] وتقع هذه ضمن مدة قصيرة (53-44) ميلادية عندما ارتبط اكريبا الأول مع ولاية سوريا قبل إقامة اكريبا الثانية.

وخارج هذا النطاق، فإنّ النقوش الموجودة شمال أراضي الأنباط، إمّا أن يكون أَرّخها ملوك هيردويس أو الفترة السلوقية. لكن ينبغي ملاحظة بعض التحفّظات فيما يتعلق بتقسيم دنتزر - فيدي، المثيرة لبعض الشكوك حول صحة هذه المنهجية. أولا: لم تتم الإشارة إلى استمراية الحدود الشمالية الغربية لبصرى مع أدرا في الدليل من الفترة النبطية. وكانت الحدود الشمالية من الولاية العربية تضمّ (Adraa)، لكنّ هناك

(1) نعمة 2010 الشكل. 5 لديه نظرة عامة مفيدة من النصوص الآرامية المؤرخة.

(2) CIS II 170 من هيبران وستارك 1985 ص 180 من Sur.

اثنين من اتحاد المدن العشر ضمن إطار الولاية الجديدة لم تكن تحت السيطرة النبطية أبدًا[1]. ثانياً: لا يُوجد دليل مؤكَّد يؤيّد توسّع الحدود بالاتجاه الشرقي عبر صلخد.

أمّا النقوش فإنّها لا تنتهي أبعد من شرق صلخد[2] بعد أنْ نغادر أراضي المستوطنة وندخل إلى الصحراء. وهنا نجد ما يُعرف بالنقوش الصفائية التي تصبح أكثر ألفةً[3]. وهنا نواجه مشكلات جديدة. وكانت العلاقة بين هؤلاء البدو والسكان المتحضرين في الحوران موضوعاً للمناظرة، لكن يبدو واضحًا أنّ البدو كانوا على بيّنة من الأحداث السياسية لجيرانهم الحضريين[4]. وبالنسبة إلى دراستنا فليس من غير المألوف بالنسبة إلى النقوش الصفائية أن يُؤرِّخها ملوك الأنباط وكذلك الأحداث الأخرى[5]. وينبغي أنْ لا نأخذ هذا برهاناً على أنهّم كانوا تحت السيطرة النبطية فربما كان لديهم معاملات مع المجموعات النبطية، وهكذا اختاروا

---

(1) لحظنا سابقاً أنّه لا يوجد دليل كافٍ يقدم لنا أنّ ادرا كانت تحت السيطرة النبطية، بل المؤكد أنّها كانت جزءًا من اتحاد المدن العشر في القرن الأول الميلادي (انظر: في أعلاه ص176). وهنالك مدينتان أخريان يمكن أنْ نضعهما بدقة ضمن اتحاد المدن العشر، وهي جيراسا وفيلادلفيا، إذ ضُمَّتا إلى الولاية العربية عندما إنشائهما، ووُضِعَتْ ادرا ضمن الولاية العربية لا يكفي أن نضعها في وادي الأنباط.

(2) ستاركي 1985 ص 174.

(3) فيما يخص غراف لحظ أنّ الصفائية اسم، وهنالك عدد من الأسماء التي تعتمد على أساس جغرافي. بالنسبة للهجات العربية الشمالية القديمة، انظر: (غراف 2007 ص27، انظر: ماكدونالد 2004 فيما يخصّ النقوش وقواعد العربية الشمالية القديمة).

(4) انظر: ماكدونالد 2000، وغراف 2001، حيث هناك مناظرة حيوية حول طبيعة هذه النقوش. ولا يتفق غراف مع توضيح ماكدونالد بشأن المستوى العالي للتعلم الذي أظهره لدى السكان البدو فيما يتعلق بالتسلية وبالألعاب وغيرها. وفي الحقيقة يتعلق ذلك بحضارة وثقافة حضرية مقسمة على طبقات)، (ص 56)، وربما تكون بين الاثنين. وفي الوقت يركّز غراف في النقوش العربية الشمالية التي عُثِرَ عليها في أراضي المستوطنات (انظر: ص34)، بالنسبة إلى بصرى وأمّ الجِمال تم العثور على أغلبيتها خارج المنطقة المسكونة ولم يكشف أية حضارة حضرية أو حضارات. ربما تكون جزءًا من السكان البدويين والسكان الحضريين. وعلى كل حال، كان غراف محقاً في التنبّه إلى حقيقة هذه النقوش أنّها كانت من نتاج الناس الذيْن يبدو أنّهم كانوا على اتصال منتظم مع المجتمعات المستقرة، وكان لديهم كثير ليخبرونا به حول تاريخ الشرق الأدنى الروماني، وهنالك عدد من النصوص تشير إلى أرقام وأشخاص مهمين في التاريخ السياسي في المنطقة في القرن الأول الميلادي، (هيرود، فليب الملك، جير مانوس وغيرهم)، وهذا يشير إلى الأحداث التي ليس لدينا معلومات كافيه عنها، ص40-39).

(5) انظر مثلا: كيلين Quellen ص 154: (إنّه كان في حملة في السنة التي أصبح فيها رابيل ملكا)، ص162: (يقال في السنة التي توفي فيها عبادة)، وص 160: (... في السنة التي أعلن فيها محاربة التمرد في سنة تمرد دمشق).

هذه الفترة كمناط للإسناد. وهذا بدورة يُلقي الضوء على الكيفية التي يمكن فيها وضع التواريخ، وربما تكون مسألة اختبار شخصي أكثر مما تكون انعكاساً للوضع السياسي. أما تحفظنا الثالث فإنّه يعكس ذلك بأوضح صورة. وتوجد النقوش الآرامية من (إن- نمير) (en-Nmeir) قربَ دمشق أرَّخها ملك الأنباط والفترة السلوقية[1] وهذا لم يأتِ من فترة قصيرة عندما كان الحارث الثالث مُسيطراً على المدينة، وترجع هذه التواريخ عندما كانت المنطقة تحت السيطرة الرومانية. وبكل جلاء كان للكاتب ارتباطٌ مع النظام النبطيّ؛ لذلك استعمل هذا التاريخ.

وعلى الرغم من أنّ هذه التواريخ مؤشِّرٌ جيّدٌ للسيطرة السياسية، لكنّ علينا الحذر والنظر إلى جميع الأدلة المتوافرة عندما نحاول أنْ نُحدِّدَ المناطق التي كانت تحت سيطرة الأنباط. وكانت بصرى على الأقل في القرن الأول الميلادي مركزاً للوجود النبطي في حوران. ومن هنا يأتي النص الأولي من المنطقة الذي أرَّخه ملك الأنباط سنه 17 قبل الميلاد[2]. وإلى الشرق، تقدِّم صلخد عددًا من النقوش التي أرَّخها الملوك بأنّها كانت مركزاً دينياً مُهمّاً في الحافة الشمالية من المملكة. وإلى الجنوب، هناك أمّ الجِمال التي تعدّ مستوطنة أساسية في الفترة النبطية، إذ قدّمت عددا من النقوش على الرغم من عدم وجود بقايا معمارية نبطية معروفة من هذه المدينة. إلا أنّها كانت المركز الأول من مركزين قدّما لنا تركيزاً لهذه الدراسة فضلا عن عدد من النقوش المهمة المستقاة من منطقة أوسع تحت السيطرة النبطية، التي ينبغي إدخالها على الرغم من أنّ المعبد الكبير أُنشِئَ في سيا Sia تحت ظل حكم هيرود، وهو ما لا يمكن تجاهله في أيّة دراسة للديانة في حوران.

سيا SI:

اكتشف فوكيه المعبد الموجود على قِمّة التل في سيا Sia (الشكلين 49 و50) منتصفَ القرن التاسع عشر، ونشر خُطته ورسومه الآثارية الأولى ابتداءً من عام 1865 حتى 1877[3] وبعد ذلك قام فريق برنستون بتلر بزيارة ثانية للموقع، ونشر تفاصيل أكثر بما في ذلك الأجزاء الأخيرة من النقوش التي تؤبن إهداء المعبد إلى

(1) CIS II 161. Quellen ص 140 - 142.

(2) وُضِعَ هذا النص في قائمة عند نعمة 2010 الملحق رقم 1، بالرغم من أنّه لم يتم نشره إلى حد الآن.

(3) دي فوج 1877-1865 ص 31 - 38، بالإضافة إلى 2، 3، 4.

بعل شامين[1]. ودوّن أنّ البنية الكبرى للموقع أُنشِئت في فترة 32 / 33 إلى 2/ 1 قبل الميلاد، مثلما أرِخَتْ في الفترة السلوقية. وقام فيليب الملك وآخر اسمه (اكريبا الملك) بوضع تأريخ على نقش آخر من الموقع [2]. وفي حال غياب أية فترات أخرى مستعملة في الموقع ينبغي علينا أنْ نفترض أنّها كانت تحت السيطرة الهيرودية على أقل تقدير في القرن الأول الميلادي. أما التعليقات الأولى فصنّفت بصورة متواصلة الموقع ومعماريته بأنّه نبطيّ، وأوضح تاريخ للنقوش يعكس لنا الوضع السياسي الذي فرض هذا المعبد النبطي من الناحية الثقافية[3]. وصمدت الحالة النبطيّة لسيا Sia خلال معظم القرن العشرين، وكانت أبنيتها ضمن المسح العام للعمارة النبطية[4]. وأدّت التنقيبات التي أجراها ديتنزر كجزء من تحقيقها في حوران، إلى رسم صورة جديدة للمعبد المنبثق عن ذلك. ولم يُعدّ نبطياً، وينظر الآن إلى سيا أنّها مركز ديني لحوران وأحد أفضل الأمثلة للطبقة والتخطيط المعماري البلدي الذي يغطّي المنطقة.

ولا يمكن أنْ نأخذ سيا بنظر الاعتبار من دون أنْ نضمّ المستوطنة المجاورة للقنوات، و(كناثا) القديمة التي تبعد عدة كيلومترات عنها. وشُيّدَ المعبد قرب جبل العرب؛ لأنّه مرتفع يخدم الأغراض الدينية في المدينة. ويرتبط كلّ من الموقعين بطريق. وربما يعدّ معبد سيا محطًّا لزيارات مواطني كناثة[5]. ولم يطرأ أيّ تغيير كبير منذ القرن الماضي على البقايا والآثار القائمة التي وصفها بتلر[6]. ويبلغ الطريق ذروته في معبد (بعل شامين) في النهاية الغربية من الدعامة التي تهيمن على المعبد. ويُظهِر النقش الإهدائي الذي ذكر في أعلاه،

(1) ليتمان 1914 لا. 100؛ Quellen ص 171.

(2) ليتمان 1914 ذات الأرقام 101 و 102 على التوالي.

(3) انظر أعلاه ص 170، رقم. 9.

(4) انظر على سبيل المثال، نيتزر 2003 ص 102 - 107.

(5) يجب ملاحظة على الأقل في الفترة الرومانية التي لم تعدّ مواطني الأحياء القريبة من المعبد أنّهم مواطنين كنائة. ويذكر لنا نقش (Σεειvωv τὸ κοιvόv) (ويلنكتون 1870 الارقام 2367). وتصف دتنزر 1985 ص79-78 هذا أنّه مجمّع للمنازل التي وجدت بين النهاية الشرقية للمعبد والسور المقام إلى أسفل من ذلك.

(6) قدم لنا عمل دتنزر مُخططاً حديثة جداً (الشكل 50)، ولم يُلحظ أيّ حذف أو تحفظات لخطط بتلر، مثلا نلحظ سلسلة من الأبنية الفرعية التي عُثِرَ عليها في الزاوية الشمالية للفناء الشرقي حذفها بتلر بصورة كلية (دتنزر 1985 ص67 - 68).

أنّ المعبد كان يُقصد به تشريف بعل شامين ويتضمّن معبداً داخلياً (byrt' gwyt)، مع معبد خارجي (bytr' bryt') ومسرح (tytr). ولم تجرِ أية تنقيبات داخل المعبد، لكن دنتزر أكّدَتْ خطة بتلر للسياج المربّع داخل الفناء المستطيل، ووضع المسرح المربّع وتصميمه العام. ويجب الحذر من بعض التفاصيل الموجودة في خارطة بتلر، لوجود بيت حديث تمّ إنشاؤه على الموقع، ولم تكن دنتزر قادرة على تأكيد التصميم الداخلي للجزء المقدّس. فمثلا، لا توجد أيّة إشارة على الأعمدة الأربعة التي وضعها بتلر وَسَطَ الغرفة التي اعتقد أنّها تسمح بوجود هوّة في السطح[1]. وتحتوي هذه التفاصيل على مضامين مهمة لفهمنا لممارسة العبادات، لكن لسوء الحظ لا يمكننا أنْ نكون متأكدين من دقتها. ولم تكشف دنتزر مجموعة من الصخور التي يبدو أنّها كانت قد تمت إقامتها في الرصيف الموجود في الجزء المقدّس[2]. ويعد ذلك جزءًا من الدعامة في التل التي أُنشئ فيها سيا، ويبدو أنّه يتمتع بأهمية دينية وينبغي أنّه أدّى دوراً مُهمّا في الممارسات العبادية، ويبدو من غير المحتمل بناء أيّ شيء حوله؛ لأنّ ذلك ربما يثير بعض المشكلات. أمّا بالنسبة إلى المسرح فهو مساحة مربعة كبيرة من الجزء المقدّس وتبقى غامضة بصورة كلية[3]. من المحتمل أنّ معبد بعل شامين أول معبد في الموقع، وجرت إضافات إليه بعد عدة سنوات من إنشائه. وتشير النقوش من البناء أنّ فيليب الملك واكريبا الثاني هما اللذان أرّخاه، وربما وُضِعَ بناؤه في النصف الأول من القرن الأول الميلادي، لكن لا يوجد هناك نقش للتخصيص[4]. وشخّص بتلر ذلك أنّه معبد (ذو الشرى)، لكن لا يوجد دليل يؤكد وجود الإله في المعبد. وهنالك نقش ثنائيُّ اللغة مكسور، يذكر صورة سيا مقترحاً بأنّ هذه البناية تضم تمثالاً للإلهة سيا نفسها[5]. وعلى الرغم من أنّ ليتمان عَدّ (ذو الشرى) الإله الرئيس في هذا المعبد. وفي حال غياب أيّ تخصيص آخر فإنّ سيا تُعدّ الإله الرئيس الآن. ومرة أخرى تعدّ التفاصيل الداخلية التي ضمّنها بتلر تأملية وينبغي

---

(1) المرجع نفسه. ص 71.

(2) المصدر السابق نفسه ص71. ترتفع الصخرة في حدود 0. 42 متر فوق مستوى الرصيف. ولحظ دنتزر أكبر قدر ممكن من الشرفة والعمل المطلوب لبناء منصّة حول ذلك.

(3) المرجع نفسه. ص 70. انظر أعلاه ص 90، لا. 3 للاطلاع على ty-r الدينية «في البتراء

(4) ليتمان 1914 ذات الأرقام 101 و 102 على التوالي.

(5) المصدر السابق نفسه رقم 103 , كيلين ص176 أنّ اللوح الذي عُثِرَ عليه داخل معبد ذو الشرى يُقرأ: (Σεεῖα κατὰ γῆν Αὐρανεῖτιν ἑστηκυῖα) (سيا مقامة في الأراضي الحورانية) وفي الإغريقية (d' -lmt' dy š'y'w) (هذه هي صورة سيا) في الآرامية.

التعامل معها بحذر[1]. وتمت إضافة معبد آخر في الاتجاه الشرقي، ربما في حدود نهاية القرن الأول الميلادي. ومرة أخرى لا يوجد أي نقش يشير إلى هذا، لكن المتشابهات المعمارية المزيّنة مع البنايات في بصرى يمكن عدّها معاصرة[2]. ويبدو من المحتمل أن الشخص الذي قام بتشييد هذه البناية ضمن برنامج البناء في بصرى، قرر أن يترك هذه البصمة على سيا. ولا يُعرف إلاّ القليل حول الخارطة والتخطيط الداخلي، كذلك لا يُعْرَف إلاّ القليل حول الآلهة التي تُعبد في الداخل، فقط هناك مَعْبَرْ في داخل الباحة والبوابة ربما يرجع تاريخه إلى عصر انطوانين وعصر سيفران بَعدَ تشييد المعبد[3]. وتطور المعبد تطورًا واضحا من الجهة الغربية إلى الشرقية، بحيث تجري العبادات في المعابد التي أُضِيفت، وربما جُلِبَتْ آلهة أخرى إلى هذا الموقع.

إذن بدأت أهمية سيا (Sia) بالازدياد كبوصفها مركزا دينيًا في القرن الأول الميلادي، على الرغم من أنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بـ(كناثا)، وتكشف النقوش لنا أنها كانت معبداً ذا أهمية إقليمة جذبت عددا من العباد من جميع أنحاء حوران، ومن ضمنهم الموجودون في مناطق تحت السيطرة النبطية.

يوحي موقع سيا أنّه ربّما كان نقطة اتصال بين السكان المستوطنين في حوران والبدو إلى الشرق، وتقع في الحقيقة على المنحدر الشمالي الشرقي لجبل العرب. وتوجد مستوطنات قليلة إلى الشرق منها. وتعكس النقوش الصفائية من الموقع أن السكان البدو كانوا قد قاموا بزيارة له[4]. وجمع ماكدونالد البيانات الخاصة بسيا في النقوش الصفائية من منطقة أوسع تعكس لنا أنّها كانت معروفة بصورة جيدة خارج حوران، وكانت ترتبط بصورة خاصة مع بعل شامين[5]. ومثلما كانت تُقدِّم خدمات للأغراض الدينية بالنسبة إلى البدو، كان للمعبد وظيفة أوسع من ذلك بوصفه نقطة

(1) منشورات المجلات الآثارية لجامعة برنستون إلى سوريا 1904 - 1905 , 1909 . رقم 2 الشكل 335 , ص387 أنّ بناء أربعة أعمدة في وسط الجزء المقدس يعدّ أمراً حدسياً (إنّ الأعمدة الداخلية الأربعة تم وضعها بصورة تخمينية من الأمكنة المكسورة التي وضعت على منحدر خلف المعبد).

(2) PPUAES II A p. 393 لوحظت متوازيات في تصميم الأعمدة في كل من بصرى والحجر وبالنسبة للتفاصيل المتعلّقة بالزينة مثل الكروم يوجد متوازيات مع معابد أخرى في سيا.

(3) LitDentzer 1985 ص 69 .

(4) ماكدونالد .2003b.

(5) ماكدونالد .2003c.

اتصال أو مفاوضات بين الطائفيتين.

وتقع سيا على حدود بلاد الأنباط ضمن مجال الدراسة؛ لأنّها كانت تعدّ ذات أهمية إقليمية يستعملها المتعبدون الذين يسافرون من أراضي الأنباط. ورأينا أنّ بعل شامين كان الإله الرئيس في سيا، وكان معبده مركزا للعِبادَة التي انتشرت في كافة أنحاء حوران وارد جداً في الجزء الشمالي من المنطقة، ويعدّ ذو الشرى النِدَّ الوحيد الذي كان يمثل تحدياً في المناطق التي كانت تحت سيطرة الأنباط[1].

وكان ذو الشرى مُهمّاً في بصرى وأمّ الجِمال، ويظهر بعل شامين مشهوراً. وفي الوقت الذي يمكن تثبيت ذو الشرى في زمان ومكان مُعيّنا من مجموعة خاصة، علماً أنّ بعل شامين يتمتّع بتقليد أكبر في حوران. ويعدّ الإله الأعظم في المنطقة ويمكن وضع الإهداءات من الأراضي النبطية التي تذكره بصورة كلية ضمن السياق الذي يضمّ سيا إلى هذا المسح. وانعكس هذا الموقف نوعا ما من الديكور المعماري. وقامت دتنزر - فيدي بتشخيص الطراز المحلّي أو البلدي، وعدّته طابعاً مُهيمناً. وبجانب النصوص الحورانية المكتوبة بالآرامية تبدو أنّها عملت على تكوين عامٍّ للجانب الحضاري المتناسق ويربطها سوية مع الحوران. ويجب أنْ نفهم وجود آلهة أخرى في سيا، إلاّ أنّها كانت تتمتع بأهمية محلية أكثر؛ لأنّها ليست معروفة في أماكن أخرى.

بصرى:

تقع بصرى (**الشكل 51**) في مركز الوجود النبطي في الحوران، وأنّ للاستيطان البشري في الموقع تاريخ طويل ربما يظهر في المصادر التي تعود إلى الألفية الثانية قبل الميلاد، لكنّ هناك شكّاً كبيراً حول ما يمكن الإشارة إليه هنا[2] إشارة أكثر مادية،

(1) بالنسبة إلى عَرض بعل شامين في بلاد الأنباط انظر: ستاركي 1966 مجموعة رقم 1000 , كوليكوويسكي1990، ص2670 وهيلي 2001 ص124 - 126, اقترح أنّ بعل شامين كان يمثل الإله الرئيس في معابد سمدي وسليم (افري بركر 1991 ص36-35)، وأنّ كليهما في شمالي حوران. انظر: نهر 2003 ص277 - 278، الذي نشر دراسة مستفيضة لبعل شامين في الشرق الأدنى، واستنتج مع هيلي أنّ بعل شامين كان إلهًا ثانوياً في بلاد الأنباط، وأنّ عبادته ربما انتشرت إلى الاتجاه الجنوبي من حوران. وهنالك استشهادان لبعل شامين في جنوب بلاد الأنباط الأول يربطه مع بصرى والملك النبطي. (سافي ناك 1934 ص576 - 577)، والآخر كان يسمّى إله ماليكو ربما الإشارة إلى ماليكوس الأول. (انظر: في أعلاه ص90، رقم 4)، وكما هي الحال مع ذو الشرى يمكن ربط بعل شامين مع الملك النبطي على الرغم من أنّه لا يُوجد دليل لهذا من حوران.

(2) انظر سارتر 1985 ص 44-25 للتاريخ في وقت مبكر جدا من بصرى.

تظهر في مصادر القرن الثاني لاسيما في كتب المكابيين. إذ نسمع كيف قادَ جوداس ماكابيوس عام 163 قبل الميلاد حملة إلى المدينة؛ لإنقاذ اليهود الذين كانوا مسجونين هناك[1]. وفي هذه النقطة، يبدو من المحتمل أنّ المنطقة كانت تحت السيطرة السلوقية على الرغم من عدم وضوح ضد مَنْ كان يقاومهم جوداس[2] ولم يدوّن ذلك عندما فُرضت السلالة النبطية هيمنتها على بصرى.

وكما لاحظنا سابقا، كانت تحت السيطرة النبطية على الأقل في نهاية القرن الأول قبل الميلادي، وبدأ عدد كبير من النقوش الآرامية بالظهور في النصف الثاني من القرن الأول الميلادي التي يرجع تأريخها إلى ملوك الأنباط. ويشير ذلك إلى اعتماد برنامج بناء كبير بدأ في المدينة. وتمّت مناقشه الأمر بوصفه جزءًا من قرار ربّ إيل الثاني؛ لنقل عاصمته من البتراء إلى بصرى[3]. ويأتي اقتراحه على أعقاب تدهوّر طرق التجارة في الجزء الأوسط من المملكة في القرن الأول الميلادي. تزامن ذلك مع تدهور شهِدَته البتراء. وبناءً على ذلك، أصبحت المناطق الزراعية في حوران أكثر أهمية لثروات المملكة، لنقل الملك إدارته إلى بصرى. وقد أفاض وينغ سابقاً بظهور بعض المشكلات في قراءة مثل هذا النوع الخاص من الظروف، وأوضحها[4]. أولا: طرأت تغييرات في طرق التجارة قبل ذلك، ولم تؤثر في موقع البتراء. وثانياً: عدم توافر دليل كافٍ لأيّة زيادة دراماتيكية في النشاط الزراعي في حوران في القرن الأول الميلادي. وثالثا: يمكن أنْ يكون وجود ملك الأنباط في بصرى في موضع تساؤل. وبُني هذا الافتراض على أساس تخصيص امتان (Imtan)، وتسمية (ذو الشرى) - ارا إله سيدنا في بصرى، وهذا يمكن أنْ يعني ضمنيا إما: (سيدنا)، (أي ربّ إيل)، أو الإله (في بصرى). ومن المحتمل أن يطرأ تغيير في المعنى مع استعمال علامات التنقيط الانكليزية، إلاّ أنّ الآرامية لا تتبع مثل هذه الرموز[5].

ويظهر نقش آخر هذه المرة من نهاية أخرى من المملكة في الحِجر يحدد أنّ

(1) MACC. 5. 24-36 .

(2) بترز 1977 ص 264، يستنتج بيترز أنّ تيموثيوس الذي كان يقاتله جوداس ربما يجب أنْ يكون قائداً محليًّا مع سلطة من الحاكم السلوقي في دمشق.

(3) مثل ميلك 1958 ص. 233 - 235.

(4) ونينغ 1993b ص 94 - 95؛ ونينغ 2007b ص 40.

(5) انظر النص رقم. 1 أدناه.

الإله، وليس الملك هو الذي كان يرتبط بالمدينة[1]. وسوف نرى توافر أدلّة كافية لعبادَة السلالة في بصرى لـ(ذو الشرى). إلاّ أنّ الدليل لم يذهب إلى درجة كافية لوضع الملك نفسه هناك. وليس من الضرورة بمكان أنْ نرى قوةً ملكيةً دافعةً وراء برنامج البناء، على الرغم من أنّه كان على نطاق واسع، ولدينا دليل ينصّ على أنّ العوائل المحلّيَة ذات النفوذ كانت تموّل البناء على نطاق واسع في أجزاء أخرى من المملكة[2]. ومن الممكن التوصل إلى استنتاج مفاده وجود تمويل محلّيّ أكثر للبناء العام في بصرى في الفترة النبطية، ولا توجد حاجة لكي نرى أنّ بصرى تغتصب البتراء بوصفها المقر الرئيس لإقامة الملك في القرن الأول الميلادي.

تتمتع بصرى بتاريخ طويل من الاكتشافات والتنقيبات. إذ قام اولريج جسبر ستيتزن (Ulrich Jasper Seetzen) بزيارتها عام 1805 وجاء مُتخفّياً ومتنكّراً كشخص محلّيّ كان عليه أنْ يدوّن عشرات النصوص. وبدأ بتسجيل معماري شامل للكتابات المنقوشة في حدود القرن الأخير، وتُوّج ذلك في حملة برنستون لبتلر. ولم يعطِ كثير لتحسين ما قدّمة بتلر في القرن العشرين، لكن نجد أنّ دنزترس نشرت مؤخراً نتائج سنوات عدّة من الاكتشافات في المدينة عملت على تغيير الصورة التي قدّمها بتلر[3]، الذي افترض مدة طويلة أنّ البُنى الوحيدة من الفترة النبطية تقع شرق القوس الأنباطي، حيث مركز بصرى ينتهي هناك، وأصبحت الأبنية متّجهة حول محور مختلف (**الشكل 52**) وتشخّص العواصم ذات القِمّم المميزة قربَ (القوس النبطي). (**الشكل رقم 53**). وترتبط هذه الأبنية عادة بمملكة الأنباط، ويرجع تأريخ النُصُب والآثار ذات البناء المستطيل شرقي الأسوار الباقية حتى القرن الرابع إلى الفترة النبطية. أمّا بالنسبة للنقوش النبطية العدّة في بصرى والمسكوكات والفخاريات التي يمكن أرختنها إلى القرن الأول، فعُثِرَ عليها في هذه المنطقة، ويؤكد التاريخ النبطي ذلك[4]. ولسوء الحظ لا تجعلنا الآثار المتبقية بهيئة مقاطع قادرين على معرفة طبيعة الأبنية هنا. وينصّ الاستنتاج على أنّ القوس يؤدّي إلى قاعات للجلوس

(1) انظر النص رقم. 2 أدناه.

(2) انظر على سبيل المثال أدناه ص 226 .

(3) Mentzer وآخرون. 2002b، Dentzer-Feydy وآخرون. 2007.

(4) Mentzer وآخرون. 2002b ص 86. Blanc في Dentzer-Feydy وآخرون. 2007 ص 22-21

وتناول الطعام مع المعبد إلى ذو الشرى[1]، وعُثِرَ على إهداء قربَ ذلك يذكر الإله. والحقيقة أنّ ذلك المعبد هو للعبادَة الملكية أُقيم في الفترة الرومانية، ويعطي بعض الدعم للتشخيص لكن لا يوجد ما يؤكد ذلك[2]. وقبل تنقيبات دنتزر، كانت بقايا أثرية قليلة موجودة في شرق القوس معروفة حول بصرى النبطية. والآن يفترض أنّ المدينة كانت أكثر اتساعاً في الفترة النبطية على الرغم من أنّ التفاصيل الخاصة بالخريطة والتخطيط الحضري تبقى مستبعدة[3]. مثلا، يبدو وجود مظاهر بناء نبطي تحت أبنية الحمام في العهود الرومانية المتأخرة إلى شمال المسرح مع وجود مؤشّرات تهدف إلى تنظيم المنطقة حول المحور الجديد في السنوات الأخيرة من المملكة. ومرة أخرى، نفتقد إلى إعادة تنظيم مفصّل لهذا، ويمكن لدتنزر أن تقترحَ فقط أنّ هذه عبارة عن حمّام عمودية مثل ما شُوهد في البنايات اللاحقة[4].

وعلى الرغم من أنّ هناك أبنية تذكارية في بصرى في الفترة النبطية، التي تتضمن وبكل تأكيد أكثر من معبد واحد لا يمكن لعلم الآثار أن يعطينا إلاّ إشارة قليلة حول طبقة أو مظهر هذه الأبنية. ولا يمكننا إن نعلم إلاّ بالقليل حول الممارسات العبادية. ومن ناحية أخرى، تقدّم نقوش المدينة صورة للحياة الدينية المختلفة والنشيطة، وعلى أقل تقدير يمكن أنْ تعطينا فكرة حول الذي كان يُعبد، ويبدو أنّ ذو الشرى كان يتمتع بموقع اعلي كما اقترح ذلك الإهداء الآتي الذي عُثِرَ عليه في حجرة تم إعادة استعمالها في السور الحديث[5].

1. dnh gdr' dy hw' my...
2. wkwy' dy bnh tymw br...
3. ldwšr' wšryt 'lhy' b[ṣry']

---

(1) مثل Dentzer وآخرون. 2002b ص 87.

(2) يذكر النص ذو الشرى في فهرس الكتابات السامية المنقوشة, 676 (رقم 3 في الأسفل)، ولكن ينبغي أن نلحظ أنّ البقعة التي عُثِر عليها غير معروفة في هذه المدينة. وتذكر النقوش الإغريقية واللاتينية العبادة الملكية في سوريا، رقم 13 9143، ويقترح سارتر أنّ الربط بين الحاكم والإله تم تقديمه عن طريق العبادة الملكية التي ربما تعدّ استمرارية للعلاقة المماثلة في الفترة النبطية عندما ارتبط ذو الشرى والملك ارتباطاً وثيقاً.

(3) انظر الآن Dentzer في Dentzer-Feydy وآخرون. 2007 ص 15-13.

(4) Dantzer وآخرون. 2002b ص 142.

(5) ليتمان 1914 رقم. 69.

(وهذا هو السور... والنوافذ التي شيدت من قبل (tymw) ابن... لـهذو الشرى وبقية الآلهة في بصرى).

2.3: šryt: اقترح ليتمان أنّ هذا يمكن أنْ يكون اسم إله)، وبالنسبة لذو الشرى وشاريات (Sharait) آلهة بصرى. وعلى كلّ حال، يلحظ هيلي متوازيين اثنين، إذ تم استعمال (šryt) لـ (بقية)، وهنا لا يوجد هناك أيّ تأييد لإله يسمّى (šryt)، وهكذا تبدو هذه القراءة محتملة (هيلي 2001 ص64).

ولا يثير موقع ذو الشرى أيّ استغراب ويمكن أنْ يكون متوازياً في مكان آخر من المملكة. إنّه فريد في بصرى وحوران على كلّ حال مع تشبيهه الواضح مع إله محلّي يُسمى بـ (A'ra)، الذي كان له ارتباط وثيق مع المنطقة. ويجب عدّ هذا دليلا لهذا الإله، إذا ما كان علينا أن نقطع العلاقة بين ذو الشرى وارا (A'ra). وهنالك أربعة نصوص تتعلق بالموضوع:

-1-

93 ميلادية عُثِرَ عليه في امتان (Imtan) حوالي 30 كيلو متر شرق بصرى، لكن يقترح الناشرون أنّ هذه قد جاءت أصلاً من تل ماعز إلى الشمال، حيث توجد آثار لمعبد صغير (فهرس الكتابات السامية المنقوشة 83 و كيلين **Quellen** ص**193**).

1. dnh msgd'
2. dy qrb
3. mn't br
4. gdyw l
5. dwšr'
6. "r' 'lh
7. mr'n' dy
8. bbṣr' bšnt
9. 23 lrb'l
10. mlk' mlk
11. nbṭw dy

12. 'ḥyy wš

13. yzb 'mh

وهذا هو المذبح الذي قدمه (mnt) ابن (gdyw) إلى ذو الشرى - ارا الإله لسيدنا الذي كان في بصرى سنة 23 ربّ ايل الملك، ملك الأنباط الذي جلب الحياة والخلاص لشعبه.

-2-

107 / 106 ميلادية: منقوشة قرب الديوان في الحِجر قريبا من كوّة تحمل قاعدة للتمثال. (النصوص النبطية 39 - كيلين ص345 - 343)، أعلاه ص 145.

JSNab 39; Quellen pp. 343–345; above p. 145.

1. dnh msgd' dy 'bd

2. škwḥw br twr' l''r'

3. dy bbṣr' 'lh rb'l byrḥ

4. nysn šnt ḥdh lmnkw mlk'

وهذا هو المذبح الذي (*škwḥw*) ابن (*twr*) جعل، أو تم تحضيره لـ(ارا) (A'ra) الموجود في بصرى، وإله ربّ ايل في شهر نيسان في السنة الأولى لـ «مالك الملك».

-3-

148 ميلادية: لحظ الناشرون بعض الشكّ في التاريخ، إلاّ أنّه من المؤكد أنّ هذا التاريخ يرجع إلى الفترة الرومانية عُثِرَ عليه على قاعدة للتمثال في بصرى، فهرس الكتابات السامية المنقوشة 676.

1. [dnh] msgd' dy qrb

2. [y]mlk br mškw ldwš

3. r' ''r' 'l šlmh

4. wšlm bnwhy wd'

5. bywm ḥd bnysn

6. šnt 42 (?) lh

7. [prkyh]

هذا هو المذبح الذي قدمه (ymlk ابن mskw) إلى (ذو الشرى - ارا)، لصحته وصحة أولاده، في اليوم الأول من شهر نيسان في السنة الثانية وأربعين (؟ للولاية).

-4-

تاريخ غير مؤكد، اقترح ليتمان حدود مائة ميلادية بحسب الأرضية الكتابية، لكن التاريخ هو لاحق (انظر كيلين Quellen). ويوجد نص ثنائي اللغة إغريقي- آرامي موجود على المذبح في أمّ الجِمال. (**ليتمان 1914 رقم 38، سورديل 1952 ص60، و كيلين ص196-195**).

Littmann 1914 no. 38; Sourdel 1952 p. 60; Quellen pp. 195–196.

1. msgd' 1. Μασε

2. dy 'bd 2. χος Α

3. mškw 3. ουειδ

4. br 'wy 4. αvου

5. d' ldw 5. Δους

6. šr' 6. άρει Α

7. αρρα

الآرامية: المذبح الذي أعدّه (mskw) ابن (wyd) لـ (ذو الشرى).

الإغريقية: ماسكوس ابن عوي دانوس إلى (ذو الشرى - ارا).

تعدّ هذه النصوص قليلة في الحقيقة، ويبدو أنّها تُثير أسئلة أكثر مما تعطي أجوبة. يعكس النص الأول والثالث بأنّ هناك عِبادَة لإله يسمى (ذو الشرى - ارا (خلال الفترات النبطية الرومانية في حوران. ويذكر النصّ رقم 2 إله يسمى ارا A'ra ويمكن أنْ يتلقّى إهداءات، وقد لحظنا ذو الشرى كذلك. اقترح ستاركي وجود تماثل بين الإلهين في فترة عهد الملك ربّ ايل الثاني[1]. ويستند ذلك إلى افتراض أنّ النص رقم 2 يجب أنْ يتم تأريخه في السنة الأولى من عهد مالك الثاني (39/40 ميلادية). وعند هذه النقطة فإنّ ارا(A'ra) كان يُعبد بصورة متميزة. ويبدو الآن

---

(1) ستاركي 1966 المجموعة 990-989: «من الواضح أنّ رابيل الثاني الذي جعل من بصرى محل إقامته الاعتيادية شخّص لنا إله بيتيلي للأسر المحلية والذي تشرّف باسمه رابيل الأول».

أكثر احتمالاً أنّ ذلك يشير إلى مالك الثالث الذي حكم المنطقة المحيطة بالحجر مدة قصيرة جدّا بعد الضم؛ لذلك فإنّ هذا يكون بعد النص رقم[1] 1. ومن المحتمل حصول التشخيص بين الإلهين في عهد رب ايل الثاني، وإذا كان الأمر كذلك فإنّ النص رقم 2 ليس مقبولا أبدا.

أما النص رقم 4 فإنّه يُضيف عاملاً آخر للتعقيد؛ لأنّه مُخصص لـ (ذو الشرى) بالآرامية ولكنّ ذو الشرى - ارا بالإغريقية. وهناك كثير من المناقشة حول اشتقاق (r)، لكن القليل حول إضافة (Ααρρα) عندما لا يتم تقديمها في النص الآرامي[2]، إذا كان باستطاعتنا أنْ نستنتج أنّ النص الإغريقي يعني لجمهور أوسع من أولئك الذين يسكنون محلياً، ذلك أنّ الآرامية هي اللغة الأكثر أهمية، عندئذ يبدو من المحتمل أنْ نرى عبارة (Δουσάρης Ααρρας) تمثّل اللقب الكامل للإله. ويقصد من ذلك جعل الأمر أوضح بالنسبة إلى الذين ليست لديهم دراية في المشهد الديني، وهذا نتاج لِعبادَة (ذو الشرى) - ارا، وليس لِعبادَة أخرى لذو الشرى في مكان آخر. وسوف نلحظ دليل يشير إلى عدد من العبادات المختلفة لذو الشرى في المنطقة في القرنين الثاني والثالث الميلادي. ولم يتم أرخنة النص؛ لذلك بقي متناسبا مع السياق اللاحق، لكن لا يوجد تأكيد لهذا الموضوع. وعندما نلحظ (desr) في نقوش نبطية أخرى من المنطقة ربما تكون طريقة أخرى للإشارة لـ (dwsr).

أما بالنسبة للنصين(1و2)، فالنقطة الوحيدة التي يمكن أنْ نعزوها إلى السياق النبطي هو أنّ الإله يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالملك؛ لذلك يقترح هيلي أنّ ذو الشرى (واضح في الأرضية) للنص رقم 2، ويرى استعمال (lhrbl) في مكان آخر إشارة إلى

(1) نعمة 2006- 2005 ص 42-44.

(2) ليتمان 1914، ص35 يناقش ارا مطولاً وبصورة خاصة المتوازيات المحتملة من اللغة العربية. لـ هيلي 2001 ص99، فإنّه يناقش أهمية الاسم، ولكن بصورة دقيقة هناك بعض المحاذير فيما يتعلق برسم المتوازيات من العربية. كيلين، ص196، إذ لم تناقش إضافة ارا التي تستنتج أنّ المؤلف قد يستعمل اسمًا (أكثر وطنية) للإله بالنسبة للجمهور الإغريقي من القراء، أمّا بالنسبة للمذبح فإنه لم يؤرَّخ، وإذا ما كنّا دقيقين هنا بشأن الفترة الرومانية هناك محاولة لتمييز هذا (Δουσαρης) عن (Δουσαρης) الذي أصبح مألوفًا في بصرى في الفترة الرومانية. وهناك تخصيص آخر لكيفية فصل ذو الشرى من الفترة النبطية وذو الشرى بكتابة مختلفة من الفترة الرومانية كما يبدو من رؤيتها. انظر: في الأسفل ص196 - 198.

ارا (A'ra)[1]. وربما أدّى الارتباط الوثيق بالملك إلى إجراء خاص بالتشخيص بين الإلهين. وفي نهاية القرن الأول الميلادي، نلحظ ربطاً خاصاً بين الملك والإله الرئيس في بصرى، وليس من المؤكد أنّ ذلك يعدّ نتيجة لسياسة ملكية متعمدة يصاحبها نقل قصر الملك إلى بصرى. ولحظنا أنّ الدليل الخاص بربّ ايل الثاني في بصرى ليس مقنعاً بصورة كلية، إذ جاء نتيجة لإجراء عكس ذلك مع المتعبدين في بصرى، حين اختاروا تشخيص الإله الخاص بهم مع (ذو الشرى) والملك. وربما لدينا شاهد للإله النبطي الأعلى أنه رُسِمَ ليعبّر عن هوية إله محلّي. وساعد برنامج البناء الواسع في القرن الأول الميلادي والاضطراب في التخصيصات الدينية التي رافقته، ومن دون شك في نشر عبادَة ذو الشرى في حوران وربما يكون الأمر كذلك على حساب ارا (A'ra). ومن المحتمل جداً، أن يعدّ أيّ أنموذج من التمثيل القطعي أو التشخيص ضيّقاً في مدينة ومنطقة فيها أفضليات دينية مختلفة. وربما نفسّر ألقاب ذو الشرى ارا في بصرى أنه نتيجة لأفضليات المجموعات المختلفة أكثر مما تكون محطّات في تطور هوية الإله عبر الزمن.

وخارج نطاق الإله الرئيس في بصرى، ظهر عدة آلهة يتمتعون بعبادات أيضا في المدينة. ويكشف النقش المقتبس في أعلاه النقاب عن وجود معبد ذو الشرى، ويؤكد وجود آلهة أخرى تُعبد في الداخل: (...التي (tymw) ابن... بني لـ ذو الشرى وبقية الإلهة في بصرى)[2]. وبصورة أكثر وضوحاً، ظهرت العزّى في احد النقوش، لكن لا يمكن أنْ نذكر إلاّ القليل حول عبادتها في المدينة[3]. أما اللاّت فيبدو أنّها كانت على ارتباط أدق مع بصرى. وعلى الرغم من أنها لم تظهر في أيّ نقش من نقوش المدينة

(1) هيلي 2001 ص 98.

(2) انظر أعلاه ص 188.

(3) ليتلمان 1914 الرقم 70 (taim?) ابن بدر، وبالنسبة للعزى فالإلهة بصرى، يشير ستاركي إلى أنّ قراءة بصرى غير مؤكدة وان الـ(b) يمكن أنْ تكون من المحتمل (n) في بداية الاسم الشخصي (... الإلهة (x) (ستاركي 1966 مجموعة 1003). ويستطرد هيلي لوظيفة (إلهة بصرى) أنّها يمكن أنْ تكون جملة غير مألوفة، وأنّ الإلهة التي هي في بصرى يمكن أنْ تكون أكثر نظامية. (هيلي 2001 ص115). أما النقش الثاني (رقم 71) فإنّه يُقرأ كما يأتي: (هذا هو الجزء من المكان المقدس (؟) الذي عمل (من قبلnn) ابن بدر لي الإله (؟). ويقترح ليتمان أنّ النقش ربما يُقرأ كما يأتي (إلهة بصرى) في النهاية، وهذا ربّما يكون الابن نفسه، وهو بدر، مثلما ذكر في الرقم 70. وإذا كان الأمر كذلك فلدينا دليل على معبد العزى في المدينة. وعلى كل حال، اختفى النقش قبل أن يراه ليتمان، وأنّ الظروف الحقيقية والدقيقة للحجر أو لقراءة السطر الأخير سوف لا تكون مؤكدة.

ربما يعود تاريخ النص من وادي رم إلى فترة ربّ ايل الثاني[1]، ويشير إلى اللاّت وهي الإلهة في بصرى... [2]، وهذا يضعها بجانب (ذو الشرى) - ارا بوصفه الإله الوحيد مع ربط خاص مع المدينة. ويظهر أيضا بعل شامين حيث عُثِرَ على نقش واحد يذكره بصورة مباشرة [3]. وربما يعدّ ذلك أرضية للآخر[4]. ومرة أخرى، لا يمكننا إعطاء أي تفاصيل حول عبادَة بعل شامين في بصرى أو أية بيانات أخرى استعملوها. ويعتقد بصورة كلية أنْ نجد بعل شامين واللاّت آلهة لهم مراكز عبادَة رئيسة ليست بعيدة عن ذلك. ومن ناحية أخرى، من غير المتوقع أن نجد العزى علماً أنّ لها ذكر واحد في شمال الأنباط في البتراء. ويعدّ هيلي نقل عبادتها إلى بصرى بتاريخ لاحق نتيجة للتغيرات السياسية [5]. وبصورة افتراضية، هناك انتقال من قبل ربّ ايل من البتراء إلى بصرى. وبالتأكيد ترتبط العزّى ارتباطاً وثيقاً مع ذو الشرى في البتراء، ويمكن توضيح ظهورها في بصرى بصورة سهلة في ضوء الافتراض الموجود في التخصيصات التي ظهرت هناك فيما يخصّ ذو الشرى في القرن الأول الميلادي. وأخيرا فإنّ النحت المفصول لنسر يحمل نصّاً ثنائيَّ اللغة إغريقي - نبطي مخصّص لموضوع الإله (قوس Qos)[6] غير مؤرّخ، لكنّ هناك احتمالًا أنّه يرجع إلى القرن الثاني أو الثالث الميلادي بحسب اقتراح ميلك. وخارج نطاق ذلك يكون(قوس Qos) معروفا في خربة التنور في بلاد الأنباط[7].

ويكشف الدليل بالكتابة المنقوشة وضعاً دينياً حيوياً في بصرى النبطية، لكن لا يمكن أنْ يقدّم لنا إلاّ القليل حول كيف وأين كانت تجري هذه العبادات؟. وتعرض أيضا أنّ هناك برنامج بناء واسع في عهد مالك الثاني أو رب ايل الثاني، ومن المغري

---

(1) وينتغ 1987 ص 101.

(2) سافيناك 1933 رقم. 2. Quellen ص 285 - 287.

(3) CIS II 176.

(4) هناك نقش من سيمج 'Simdj' (ليتمان 1914 رقم 11) في حدود 10 كيلو متر جنوب بصرى يشير إلى شيء تم تحضيره (bd) لإلههم بعل شامين) من قبل قبيلة قاسيو 'Qasiyu'. وظهرت هذه القبيلة في نص من بصرى مدونة النقوش السامية رقم 2, 203، ذلك أنّهم قدّموا قربانَنا إلى إلههم الذي كان في هذه الحالة بحسب ما يُفترض.

(5) هيلي 2001 ص 115.

(6) ميلك 1958 ص 235 - 238. يظهر الاسم الإلهي (qws) فقط في النبطية.

(7) انظر أدناه ص 217.

حقًا أن نربط نقوش عدّة لذو الشرى- ارا مع هذا النمط. ولا حاجة إلى أن نرى أنّ الملك نفسه يتدخّل في البناء أو توضيح ذلك بوصفه انتقالاً من البتراء إلى بصرى. وأظهر ديجيكسترا كيفية استعمال النقوش في بلاد الأنباط كتعبير للولاء للملك، ويمكن أنْ يكون لهذه الإهداءات من الحوران غرضاً مماثلاً[1].

صلخد:

تقع صلخد على بعد 20 كيلومتر شرق بصرى. ويشغل مركز الموقع تلاً صغيراً مُقاما على أرض منبسطة (الشكل 54). ولحظ بتلر في أثناء زيارته إلى هناك، أنّ البقعة نفسها ليست ذات أهمية كبير جدّاً بالنسبة لأولئك الذين يبحثون عن البنايات القديمة[2]. وكما هي الحال مع الآثار، فإنهّا مغطاة الآن بقلعة وجامع. وأُعيد استخدام معظم المادة القديمة في البنايات الحديثة، وكان بتلر قادراً على أن يلحظ تشابهاً أسلوبياً مع معبد بعل شامين في سيا. ولا توجد مسوحات مفصّلة أو تنقيبات مفصّلة لآثار صلخد منذ ذلك الحين. لكن تعدّ زيارة بتلر مهمة في الوقت الذي تقدِّم النقوش من الموقع فائدة كبيرة. ويعود أحداها إلى السنة السابعة من مالك الثاني. ويظهر أنّ الموقعَ كان تحت السيطرة النبطية على الأقل في أواسط القرن الأول الميلادي[3]. ويبدأ دليل للاّت في صلخد مع نقش طويل يسجّل تخصيص المعبد:

1. *dnh byt' dy bnh rwḥw br mlkw br 'klbw br rwḥw l'lt 'lhthm*
2. *dy bṣlḥd wdy nṣb rwḥw br qṣyw 'm rwḥw dnh dy 'l'*
3. *byrḥ 'b šnt 'šr wšb' lmlkw mlk nbṭw br ḥrtt mlk nbṭw rḥm*
4. *'mh*

وهذا المعبد الذي بُني من قِبل (rwhw)، ابن (mlkw)، ابن (klbw، ابن rwhw)، للآلهتهم التي كانت في صلخد، والتي أسسها (rwhw) ابن (qsyw)، وهو جدّ (rwhw) المذكور في أعلاه. في شهر آب في السنة السابعة عشرة لـ

---

(1) ديجيكسترا 1995 ص 80-34.

(2) PPUAES II A ص117-119 .

(3) ليتمان 1914 رقم.23، Quellen ص 189-188 .

(مالك ملك الأنباط ابن الحارث)، ملك الأنباط الذي يحبّ شعبه[1]. وهذا يحدّد أنّ هناك معبدا للاّت في صلخد في حدود 56 ميلادية، وأنّ العبادات كانت تتم هناك في حدود 50 قبل الميلاد. ولا توجد آثار لهذا المعبد أو أية بناية أخرى، إلاّ أنّ عبادَة اللاّت كانت مألوفة بصورة واضحة في القرن الأول. وهنالك مسلّة من المدينة تحمل إهداء لـ (it dt ltr، اللاّت سيدة المكان)[2]. وبعد نصف قرن من بناء المعبد يبيّن نقش آخر قيام العائلة بترميمه. وفي هذا الوقت بالذات كان البنّاء مؤكداً هو (wjlh) ابن (qslyw) ابن ((dynt ابن (wtlh) ابن (klbw) ابن (rwhw) , ابن (qsyw). وكذلك (klbw) هو ذاته كما في النقش المقتبس في أعلاه[3]. تم إنشاء المعبد للات و(wgr) وليس للآلهة. وإنّ طبيعة (wgr) غير واضحة. ويبدو من نقوش نبطية أخرى أنّه في الحِجر تشير إلى قبر[4]، لكن معناه هنا غير مؤكّد، وقد تفحّصه الباحثون أكثر فأكثر ليجدوا المتوازيات[5]. أما اقتراح ميلك للمسلّة أو قاعدة التمثال، فإنّها مشتقة من نقوش جنائزية عربية جنوبية، لكن التفسير الأكثر احتمالاً يبقى في هذا السياق. وبكل جلاء، فأنّ هذا يعدّ معبداً، وأنّ العبادات كانت تحت سيطرة عائلة محلّية مهمة. وهنالك إهداء من هيبران في حدود 20 كيلو متر شمال شرق بصرى، ومن المحتمل أنّها كانت تحت السيطرة الهيرودية طوال القرن الأول الميلادي تقريباً، وتمّ تنظيم ذلك من قبل (mlkw) ابن (qsyw) كاهن اللاّت الذي كان جزءًا من العائلة نفسها، إلاّ أنّ كثيرا من ذلك غير مؤكد[6]. ويرجع تاريخ ذلك إلى سنة 47 ميلادية، ويقدِّم لنا أنّ عبادَة اللاّت كانت متّبعة بصورة واسعة في المنطقة قبل إعادة بناء المعبد في صلخد سنة 56 ميلادية. ولحظنا ارتباط اللاّت مع بصرى، لكن يبدو أنّ صلخد

---

(1) CIS II 182; Cantineau 1932 ص16-17; Quellen pp. 187-188 .

(2) ليتمان 1914 الرقم 24، لهذه القراءة انظر: هيلي 2001 ص109. ولحظ أيضا ميلك 1958 ص230 الذي يفضل اللات سيدة المذبح ويرى أنّ (tr) اسم موقع جغرافي أكثر ممّا يكون اسم مكان آرامي أو دولة تسبقها عادة أداة. أمّا الترجمة الأصلية فتبدو الآن محتملة أكثر انظر: نعمة 2005-2006 ص208.

(3) انظر ميلك 1958 ص 228 حيث يعاد بناء شجرة العائلة.

(4) هيلي 1993 ص 131 و 137.

(5) انظر باتريك 1990 ص 58-57.

(6) نجد التفاني في CIS II 170. انظر أيضاً ميلك 1958 ص 229-228.

كانت مركزاً لعبادتها في حوران.

يعدّ بعل شامين الإله الآخر الوحيد الذي ذُكِرَ في صلخد، الذي ظهر في مسلّة مؤرّخة في السنة الثالثة والثلاثين لمالك الثاني (70 / 69 ميلادية)، ووُصِفَ أنه كان إله (mtnw) من المحتمل جداً أنْ يكون اسم شخص أو قبيلة، ولا توجد أية إشارة فيما إذا كان لديه عبادَة أو معبد في المدينة(1). والمؤكّد أنّه أقل أهمية من اللآت التي كانت مركزاً للعِبادَة وتتمتع بأهمية إقليمية ولها ما يوازيها مع بعل شامين في سيا. وتمّ وضع كلٍّ منهما على قِمّة تلال بارزة بحيث نستطيع أنْ نقتفي أثر النشاط العبادي في كلا الموقعين رجوعاً إلى القرن الأول قبل الميلاد. ومن المحتمل أنّ صلخد لعبت دوراً مهماً ودوراً وسيطاً بين القبائل البدوية والسكان الحضريين المستقرين، على الرغم من عدم وجود نصوص صفائية من صلخد، إذ كانت اللآت معروفة في النقوش الصفائية ومن المهم أن نرى أنّ السكان البدو كانوا يزورون صلخد للعِبادَة كما كانوا يفعلون ذلك في سيا من دون أدنى شك.

الحياة الآخرة، أو ما بعد الموت:

تم استعمال الدليل بعد سنة 106 ميلادية لمحاولة إلقاء الضوء على الحياة الدينية في حوران النبطية. وتشير أحيانًا إلى الاتجاهات الدينية التي ظهرت والتي لها جذورها في الفترة السابقة. وفي الغالب، رُسِمَتْ الثقافة النبطية أو الدين لتوضيح الموضوع عندما يُؤخذ ضمن السياق الخاص بالولاية. وهنالك مثال من هذا لا يرتبط بالممارسة الدينية وهو دور بصرى. ففي السنوات التي تلت الاحتلال الروماني، أصبحت بصرى الحامية الأولى في المدينة وللولاية الجديدة تضم الفيلق القيرواني الثالث (Legio III Cyrenaica)، وربّما أصبحت مقر الإقامة الأول للحاكم الجديد؛ لذلك وُصِفت بأنّها عاصمة الولاية(2). وهذا في الغالب، يُلقي

(1) ليتمان 1914 رقم. 23؛ هيلي 2001 ص 64.

(2) انظر: ميلر ص113-112: أُعِيد تسمية المدينة وعُرفت بنيو تريانا بصرى بسطرى Nea Traiana) (Bostra، وقام الفيلق القيرواني الثالث ببناء معسكر، وجعل من المدينة مقراً له. ويناقش ميلر 1993 ص94 - 95 بدقة تحديد بصرى أنها عاصمة للولاية الجديدة على حساب البتراء. وفي الحقيقة يتضمن مفهوم الولاية الرومانية (عاصمة)، ويتمتع الحاكم بسلطة قضائية (البتراء وبصرى)، وللحاكم الروماني مطلق التجوّل أو التنقّل من مكان إلى آخر؛ لذلك أعطوا السلطة القضائية الوقت الكافي في البتراء.

الضوء على دعم فكرة أنّ ملوك الأنباط كانوا ينقلون عاصمتهم إلى بصرى في القرن الأول وتعدّ المكان الأفضل بالنسبة إلى الرومان لاتباع الآليات الإدارية في المنطقة. وتختلف بصرى كمدينة عن السياقات الرومانية والنبطية، إذ إنّها تتعارض مع تطبيق أيّة أهمية تُعطى لبصرى في الفترة الرومانية رجوعاً إلى المملكة. وهنالك سلسلة من العوامل التي تحدّد القرار الروماني ليضعوا فيلقهم في المدينة، ولم يتم أخذ دورها في مملكة الأنباط بالحسبان بصورة كلية. ويعكس وضع بصرى المخاطر التي تتضمن أحداثاً بعد عام 106 في دراسة بلاد الأنباط.

وفي المجال الديني، استعملت العُملة الموجودة في المدينة وفي ادرا القريبة كدليل للعبادَة النبطية في المنطقة[1]. وربما وُجِدت العملة النبطية وبصورة واسعة في حوران، إلاّ أنّها تعدّ إصدارات نبطية اعتيادية مع الملك من جانب، والحلية الموجودة أو الدافع الأخر من ناحية أخرى، ولا يخبرنا ذلك بكثير فيما يتعلق بالممارسات العبادية[2]. ويبدو أنّ عملية ضرب النقود المستقلة في كلتا المدينتين بدأ في القرن الثاني الميلادي. وفي ادرا يتضمّن ظهر عملة ماركوس اوريلوس منصّة كبيرة تدعم القبّة التي تتخذ شكل الصخور التي شُخّصت على أنها بيتل مع أسطورة (ΔOVCAPHC ΘEOC AΔRAHNWN) (الشكل رقم 55)[3]. وهنالك أيضا دافع قوي لربط هذا مع عبادَة ذو الشرى التي قُدّمت في الفترة النبطية، إذ تتخذ قاعدة تمثال شكل قبّة يمكن أنْ تكون مناسبة للتمثال[4]. وتعكس لنا العُملة موضوع العبادة ذاتها التي استمرت خلال فترة سك النقود. وكذلك شكل المذبح وبقايا قاعدة التمثال التي بقيت غير متغيّرة بصورة نسبية. وبكل جلاء، كانت عبادَة ذو الشرى مهمة جداً في ادرا في الفترة

(1) للحصول على معلومات حول عملات بصرى ودرعا في الفترة الرومانية انظر موري 1914، Spijkerman 1978 ص 89-58، كيندلر 1983 وباتريك 1990 ص 75-70.

(2) حول المعنى الديني لبعض المسائل النبطية، انظر Schwenzel 2005.

(3) Spijkerman 1978 ص 60، رقم (1).

(4) توجد عدة أمثلة من قواعد التماثيل مع قمم مستديرة معروفة من البتراء (باتريك 1990 ص87) ذات شكل بيضوي في ادرا؛ أي قواعد تماثيل بيضوية الشكل في ادرا لُوحظت هناك وتعدّ تطوّرا لهذا. وتأتي من البتراء قاعدة تمثال شبيه للنقود الموجودة في ادرا يعود تأريخها إلى 256 ميلادية وتتضمن إطراءً للمدينة. (دالمان 1908 رقم 150). في حين يعكس الحفر لنا الربط الديني بين ادرا والبتراء في الفترة الرومانية، وأنّه أمر متأخر أنّ مثل هذا الربط موجود في الفترة النبطية.

الرومانية. ويظهر الإله أيضا في عملة بصرى في نهاية القرن الثاني، يظهر على الوجه كموندوس مثل قيصر، وعلى الظهر تمثال نصفي لذو الشرى مع أسطورة *ΔOVCAPHC BOTP(HN)ΩN* (الشكل 56)[1]. ويظهر التمثال النصفي نفسه تحت كار كالا (Carcalla)، لكن منذ الآن هناك أنموذج آخر للعملة يُظهِر مشهداً مماثلاً للأنموذج الموجود في ادرا. ومرة أخرى توجد منصّة كبيرة، لكن في هذه المرة محاطة بقواعد تماثيل مستطيلة تتضمن كلّ واحدة منها مادة مسطّحة على القِمّة وصورة تقف على الجانبين (الشكل رقم 57)[2]. وظهر التصميم مرة أخرى تحت ايلاكابالوس Elagabalus[3]. والآن هناك مادتان أو ثلاثة مسطّحة على قاعدة التمثال المركزية. وظهرت مرة أخرى في أواسط القرن الثالث، حيث أنّ القاعدة المركزية متوّجة بمواد مسطّحة عددها سبعة مع قاعدتين صغيرتين[4]. وبكل وضوح، ثمة دافع لاستعمال هذه العملة في دراسة الفترة النبطية.

ويرى ستاركي أنّ العملة في بصرى دليل للتمييز بين (ذو الشرى) ودايونيسوز على سبيل المثال. وتتبنّى هيلي الاقتراح ذاته[5]. ويحاول ميلك أنْ يشخّص قواعد التمثال الثلاث المستندة إلى النقوش من الفترة النبطية[6]. ويذهب موري Morey أبعد من ذلك مشترطاً أنّ «سلسلة البرونزيات في بصرى... تستلزم إعادة اعتبار لـ... طبيعة خصائص الإله النبطي (ذو الشرى) المليء بالألغاز[7]. وتعدّ هذه العملة بكل

(1) Spijkerman 1978 ص 74، رقم. 24. كيندلر 1981 ص 110، رقم. 18

(2) كيندلر 1983 ص 114 ذات الأرقام 29 و30.

(3) كندلر 1983 ص116, الرقم 33، من الجدير بالذكر هنا وجود نمط آخر بدأ تحت ظل ايلا كابالوس الذي يعكس لنا بكل وضوح ذو الشرى رافعاً يده اليمنى وراكباً جملاً كان يمشي على جهة اليمين). (كندلر 1983 ص117). أصبح تشخيص موري لـ(ذو شرى) عام 1914 مقبولاً الآن. وعلى كل حال، لا توجد هناك أسطورة تشخّص الإله، وسنعود إلى موقف أكثر شكًّا حول الباحثين الأوائل الذين لم يحاولوا تشخيص الرسم. ربما تكمن أهمية التصميم في وصف الجمل كونه رمزاً للولاية العربية (باتريك 1990 ص73 , الرقم 52).

(4) كيندلر 1983 ص 125، رقم. 55.

(5) ستاركي 1966 في. 989 - 990؛ هيلي 2001 ص 99.

(6) ميلك 1958 ص 246 - 249.

(7) موري 1914 ص xxvii .

بساطة متأخرة لكي تكون عاملاً مساعداً لوصف ممارسات العبادة في الفترة النبطية.

إنّ (ذو الشرى) النبطي و(ذو الشرى) الإغريقي إلهان مختلفان وعبادتهما يجب أنْ تكون قد جرت في ظروف اجتماعية وسياسية مختلفة. فلم يعدّ يرتبط بالملك، مثلا، لا يوجد هناك أية فرصة لتحديد فيما إذا كانت هذه التماثيل الثلاثة الموجودة على العملة في بصرى موضوع عبادة في الفترة النبطية. وفي الحقيقة، يمكن توضيح بروز الرسم الخاص بقاعدة التمثال التي ظهرت في عملية ضرب النقود في مدابا وكارا كموبا، وكذلك ادرا بطريقة مختلفة[1]. وفي الوقت الذي بدأت دول مجاورة بضرب العملة أُخِذت قاعدة التمثال كمادة مميزة بحيث أنّه يمكن لهذه المدن أن تقدّم بصمة خاصة بها بمعزل عن الأخرى. وربما تكون رمزاً لافتخار بلدي من دون وجود أية روابط مع الحقيقة التاريخية. ومن المهم أنّ وصف ذو الشرى وقاعدة التمثال يختلف بين هذه المدن فإنّ كلّ واحدة منها احتاجت إلى صيغة معينة للإله، الذي ميراثه وأهميته في المنطقة مسألة لا تقبل النقاش، وأنّ كلّ واحد منهما ربما كان له مادته الخاصة بالعبادة، التي تكون أكثر حقيقية من تلك الموجودة لدى المدن المجاورة.

استنتاجات:

عندما نعرض الدليل الخاص بحوران النبطية وممارساتها الدينية، يكشف الدليل عن بعض المشكلات العامة عند التعامل مع تاريخ الأنباط. أولا: علينا أن نتعامل مع دليل نادر جدّاً خاصة من النوع الذي يمكن أرخَتَتَهُ بدقة، الذي يسمح لنا أيضاً أنْ نقتفي أثر أي تطوّر في الممارسات الدينية بصورة صحيحة. وبصورة خاصة، يعدّ هذا امراً إشكالياً فيما يخصّ مسائل تتعلق بطبيعة ذو الشرى - ارا، إذ يمكّن وجود سلسلة من نقوش مؤرخة من أنْ تسمح لنا بمعرفة كيف تغيّرت هويته عبر الزمن. وثانياً: تعدّ حوران أفضل توضيح للكيفية التي استطاع بوساطتها المحّللون تشخيص الآثار المعمارية والنقوش ومن دون تحفظ أنّها نبطية. وهذا بدوره ساعد على خلق خيال معين لبلاد الأنباط بوصفها كتلة ثقافية موحدة ومتراصة ضمن

(1) بالنسبة للآتي، انظر الباس (قريباً).

الإطار الذي يتضمّن عادات دينية واجتماعية موجودة ويمارسها السكان من الناحية العرقية. وأصبحت الصورة الآن أكثر تجرّداً لوجود وضع مختلف يمكن كشفه. ويتّسم الوجود النبطي في حوران ببصمات خاصة في العشرين أو الثلاثين السنة الأخيرة، والآن نجد أنّ بصرى هي التي تعرض لنا أوجه تشابه مع الآثار النبطية في الجنوب. وعلى الرغم من أنّها كانت تحت السيطرة النبطية، تعكس لنا صلخد أوجه تشابه مع مناطق أخرى في حوران، ويبدو أنّ الحدود السياسية المفروضة على المنطقة في القرن الأول الميلادي قطّعت المنطقة التي تعكس لنا بعض التأثيرات الثقافية المشتركة.

وفي المجال الديني، عُرِضت التأثيرات المشتركة بصورة جيدة عن طريق عبادات بعل شامين واللاّت. وهذا بدوره، يمثّل أطولَ تاريخ في المنطقة تتجاوز عبادتهم الحدود السياسية. وقد لحظنا أنّ اللاّت معروفة في أماكن أخرى في بلاد الأنباط. بما بالنسبة إلى بعل شامين فلم يكن معروفاً بهذه الصورة. ويجب فهم دور عبادته في هذه المنطقة من المملكة في ضوء مركز العبادَة الرئيس في سيا Sia. أما ارا فهو إله مُهمّ بصورة خاصة، لكن لا يمكن ربطه بأيّة عادات دينية في جنوب بلاد الأنباط. والواضح أنّه استقبل عبادَة اتباعه في هذا الجزء من المملكة، وكانت عبادته مثالاً أنموذجيّاً ممتازاً للتأثيرات المحلية والمتميزة التي اتخذت شكل الحياة الدينية في بلاد الأنباط. ومن الواضح في نقطة معينة أصبحت هويته على الأقل أمام أعين بعض العباد مرتبطة مع تلك الموجودة عند ذو الشرى.

أما ذو الشرى فإنّه الإله الأكثر أهمية في نقوش بلاد الأنباط التي تسيطر على أجزاء من حوران. ويبدو أنّه يُظهر ذلك مع تطور تذكاري لبصرى تحت التأثير النبطي؛ إما من الملك أو العائلة المحلية أو القبلية، وتعدّ مركزية لأنماط جماعته من المتعبدين. ومن المؤكد هناك ترابط خاص مع الملك في كلّ مكان في حوران وفي أجزاء أخرى من المملكة، وربما يُوحي ذلك أنّ عبادته لعبت دوراً سياسياً مهماً. ومن المغري أنْ نربطَ تقديمه وعبادته الأولية إلى مجموعة كانت ترغب في أنْ تُعرِب عن ولائها للنظام. فإذا كانت هذه هي الحال فإنّ عبادته سيكون لها اتباع أوسع، وارتبط في الفترة الرومانية بشكل وثيق مع الصورة العامة وهوية مدن المنطقة، ويبدو أنّ ذو الشرى يقف وبطرق عدّة بمعزل عن الآلهة الآخرين في المنطقة. فقد

قدّم مقارنة مع التقاليد الدينية البلدية في حوران وشكّل بجانبهم جزءًا مُهمّاً من المشهد الديني الفريد في هذه المنطقة.

الفصل السادس

ثلاثة معابد في بلاد الأنباط

الشكل، والوظيفة والاتباع

توجد في كلّ جهة من وادي الحسا وعلى طول الطرق الممتدة إلى الاتجاه الجنوبي من حوران باتجاه البتراء سلسلة من المعابد تم إنشاؤها في الفترة النبطية (**الخارطة رقم 7**). وتتجلّى خربة التنور وحدَها على قِمّة صغيرة تطلّ على نقطة التقاء وادي الحسا ووادي لعبان، الذي يرتبط به من الجنوب. أما الطريق الحديث، فإنّه يمرّ ضمن اثنين كيلو متر، لكن يمكن الوصول إليه عن طريق رصيف خاص للمشاة يمكن أنْ يتسلّق إلى القِمّة من الجنوب. وتعدّ خربة ذريح قرية صغيرة تقع على بُعد 8 كيلومتر جنوب التنور قربَ الطريق على الضفّة الشرقية من وادي لعبان. ويسيطر عليها معبدٌ كبير في الحافة الغربية، وقد أُقيمت بصور جزئية على شكل دكة اصطناعية.

أما بالنسبة لذات الرأس فهي مستوطنة أكبر من خربة التنور وذريح، تقع على بُعد عدة كيلومترات إلى الشمال وعلى الحافة الجنوبية من سهل كيراك. ويمرّ الطريق قرب القرية التي يهيمن عليها زوجٌ من المعابد على تلٍّ ضحلٍ مع معبد أصغر من ذلك يقع في وسط المستوطنة الحديثة.

يرجع تأريخ هذه المعابد إلى الفترة النبطيّة وعلى الأقلّ في مرحلة من إنشائها، واستمرت في الاستعمال حتى الفترة الرومانية بعد ذلك. ويتطلّب موقعها الجغرافي والكرونولوجي مقارنة؛ لأنّه يقدّم رؤية جيّدة فيما يخصّ المعابد الحضرية في بلاد الأنباط، وأُكتشفت قليلٌ من النقوش، ويعتمد تفحصّنا بدرجة كبيرة على اكتشاف الملامح المعمارية التي يمكن أنْ تقدّم إطارَ عملٍ للعبادَة، في الوقت الذي لا تُعطي أنماط الصورة المادية للعبادَة أي دليل، لكنها تكفي على أقلّ تقدير أن نعطي إشارة عامّة حول فيما إذا كانت هناك استمرارية للممارسات الدينية بين هذه المواقع الثلاثة

المتقاربة. وتعكس أوجه التشابه بين المواقع تأثيرات دينية ومعمارية وفنية وثقافية إلاّ أنّ الاختلافات ربما تنكشف لنا بصورة خاصة ضمن سياق الحياة الدينية في بلاد الأنباط بصورة عامة.

خربة تنور:

عن طريق المسح الأثاري لشرقي فلسطين في الثلاثينيات من القرن العشرين، أجرى نيلسون كلويك مسحاً للآثار الموجودة في المعبد التذكاري المعزول على قِمّة جبل تنور، وتلّ صغيرٍ مقام فيه على الضفة الجنوبية من وادي الحسا الذي يرتبط مع وادي لعبان (الشكل رقم 58). وتواصلت تنقيباته بسرعة، إذ استغرقت سبعة أسابيع للتحقق من البناء الكلي، وظهرت تقارير مُوجزة بعد مدة قصيرة[1]. وظهر التقرير الأخير لكلويك في حدود الثلاثين سنة الأخيرة تحت عنوان «الإله والدولفين»[2]، إذ جمع الدليل من التنور، وقدّم فرضية كليّة حول تاريخ الأنباط وحضارتهم. ووجّه ستاركي النقد لعدد من استنتاجاته، وقام بتصحيح قِسمٍ منها علماً أنّ الأخير زار الموقع، ولم يتفق كثيراً مع كرونولوجيا كلويك المقترحة ومع الآلهة الذين خُصّصَت المعابد لهم[3]. ويساور كثير من الشك مسألة عادة البناء والاستنتاجات التي توصل إليها حول تنور. وعندما بدأت التنقيبات قربَ خربة ذريح، ظهر دليل مقارن بدأ يملأ بعض الفجوات التي تتسم بها معلوماتنا، لكن لم يتم تفحّص الدليل بصورة مفصَّلة إلاّ حديثاً من قبل مكنزي وآخرين. فقد وصلت إلى صحف وسجلات فيشر Fisher الذي وضع خططاً لـ (الإله والدولفين) المحفوظ الآن في متحف الآثار السامية في هارفرد، واُقترحت كرونولوجيا جديدة تؤدي إلى إحراز تقدّم لما قام به كلويك بحيث أنّها تدفع نتائجه حوالي قرنا، مع العلم أُجريت مراجعات عدّة ومهمة

(1) Glueck 1937 أ، ص19-15, 1937ب, 1937ج, 1938 أ ص171, 1939 , 1938B Bص154، كذلك أوّل برايد وكلويك 1937، ص151، أنّ اللّقى التي عُثِر عليها منشطرة بين فلسطين والمتحف الأثاري في فلسطين الذي نقل الآن إلى المتحف الأثاري في الأردن عمان (مكنزي وآخرين 2002 أ ص44) وإلى متحف الفن. أما بالنسبة لتنقيبات كلويك فقد كانت موضع نقد خاصة فيما يتعلق بالموقع الذي لم تتم حمايته بعد التنقيبات وهو الآن في وضع أسوء. (المحيسن وفيلنوف 2003، ص86).

(2) غلوك 1965.

(3) ستاركي 1968. انظر ص 208 -209 وص. 234-225 لمناقشته عن آلهة المعبد، وص. 207 و ص 211 لمراجعاته حسب تسلسل غلوك الزمني.

فيما يتعلق بفن العمارة وديكوارتها[1]. وعلى الرغم من بقاء هذه المقالات كدليل للتنور، لكن لا يزال الجدل قائماً حول بعض الجوانب المتعلقة ببنائها وتركيبها[2] وتبقى تفاصيل مهمة عدّة غير مؤكدة.

وخارج نطاق المعبد، تتضمّن البقايا القديمة الأخرى الوحيدة في خربة تنور حوضاً صغيراً وطريقاً أسفلَ المنحدر وبعض الأقسام الصخرية بما فيها طريق يؤدي إلى المعبد. أما بالنسبة إلى موقعها ومَعْثَرْها فإنّه مُنعزِل على القِمّة، وهذا يعطي صورة للمرتفع الديني. ولحظنا سابقاً كيف أنّ مثل هذه المواقع المرتفعة تعدّ مهمّة في المشهد الديني في بلاد الأنباط ولاسيما في البتراء[3]. إنّ لمثل هذه الترتيبات تاريخ طويل في الشرق الأدنى، إلاّ أنّ الدليل لأيّ نشاط أو بناء في خربة التنور قبل الفترة النبطية قليل جداً. ويذكر كلويك تمثالَ حيوانٍ يعود إلى فترة الادوميين مع العلم تمّ العثور على مجموعة من المذابح الجبسية الصغيرة التي تشبه النمط الذي يرجع تأريخه إلى النصف الأول من الألفية الأولى قبل الميلاد[4]. وحتى إذا كان من المؤكد أنّ بناءَها قد تم قبل الفترة النبطية فإنّه ليس بالإمكان استعمال مثل هذه المواد المتحرّكة لكي يظهر لنا الموقع كان مستعملاً في الفترة الادومية بصورة عامة، ثمّة اتفاق يؤكد أنّ الضريح النبطي يشكّل البناية الأولى على جبل تنور. ويرجع تاريخ المرحلة الأولى من هذا إلى 7 /8 قبل الميلاد على أساس النقش الذي عُثِرَ عليه على قاعدة حجرية صغيرة:

1. *dy bnh nṭyr'l br*
2. *zyd' lr'š 'yn l'bn 'l hyy ḥrtt*
3. *mlk nbṭw rḥm 'mh whldw*
4. *'tth bšnt II*

---

(1) ماكنزي وآخرون. 2002A و2002b.

(2) انظر مثلا: المحيسن وفيلنوف 2003 ص99-98، إذ اقترحا إدخال لوحة أترعتا في الحقيقة ضمن هذه القاعدة ليس فوق الباب، أيّ وُضِعت على مسنم أو قوصرة وليس على الباب، بحسب ما ورد عند مكنزي (مكنزي وآخرين 2002ا ص64-63).

(3) انظر أعلاه ص 73-68.

(4) انظر غلوك 1938b ص 8 للحصول على وصف التمثال، و 1965 ص 425 و 511 للصور ووصف المذابح. انظر أيضا روش 1999 ص 67-66.

قام بتشييده في السنة الثانية (zyd ابن ntyr'l)، رئيس «عين لعبان» من أجل حياة الحارث ملك الأنباط وهو محبوب شعبه، وكذلك هولدو زوجته[1]. إنّ الحارث المشار إليه هو من دون شك الحارث الرابع الذي مُنِحَ لقب (rhm mh) (محبوب شعبه). أما الظروف الدقيقة لاكتشاف النقش فليست معروفة، ولسوء الحظ لم تبقَ فترة طويلة، ولا يوجد مؤشّر يؤكّد مكانها في البناية. ويعكس استعمال (bnh) الابتهاج بإقامة البناية أو جزء من البناية ويُعتقد أنّه كان معاصراً للبناء التذكاري الأول في الموقع.

ولم يبقَ إلا القليل من البنية الأولية، واعتقد كلويك أنّ تاريخ المرحلة الأولى يرجع إلى حدود سنة مائة قبل الميلاد واتصفت المنطقة الوسطى من المعبد بأسوار من الحجارة في هذه المرحلة[2]. ويبدو وجود صعوبة في تحديد فيما إذا كانت هذه هي أسس الأسوار اللاحقة أو دليل على مرحلة سابقة. ويفترض دليل متوازي من خربة الذريح التي تتضمن الأسوار المستعملة كأساس لمراحل أخرى بأنّ تقدّماً مماثلاً قد حصل في تنور[3]. وبالتأكيد لوحظت منصّة بسيطة تمت إقامتها على النصف الغربي من قِمّة التل في المرحلة الأولية مع مذبح صغير تم إدخاله في وسطها[4]. وبقي هذا البناء بسبب بناءِ مذابح المرحلتين الثانية والثالثة بدلاً من استبدال المذابح الأولية حول هذا المبنى؛ لهذا تمّ الاحتفاظ بالمراحل الأولى ما سهّل المهمة لكوليك لكي يكشفها لنا. أما بالنسبة إلى المعبد الأول في التنور، فيبدو وجود معبد صغير على قِمّة التلّ. ويؤكد اكتشاف حبوب محروقة وعظام لحيوانات صغيرة داخل البناء لكوليك أنّه كان يستعمل كمذبح أو قاعدة للمذبح مع القرابين التي ربما كانت توضع في حفرة على السطح ولُوحِظَ أنّ قِمّة السطح لم تعدّ قائمة[5].

---

(1) بعد ديجيكسترا 1995 ص 66 .نشرت في الأصل ضمن سافيناك 1937 ص 405. أنظر أيضاً Quellen ص 217.

(2) اقتفى كولويك الأسوار المبنيّة بالحجارة والسور الشمالي للباحة، مقترحاً أنّ هذه الأسوار ترجع إلى المرحلة الأولى.

(3) انظر أدناه ص 209.

(4) كلويك 1965 ص 90: (إنّ أول مذبح أو قاعدة المذبح المقامة على المنصّة في باحة المعبد الداخلية الموجودة في أسس من الحجارة لها شكل صندوق صغير ومسطّح وفارغ بقياس 1. 45 في 1. 38 متر من الشمال إلى الجنوب، وهو في الأصل في حدود 1. 75 متر ارتفاعا.

(5) انظر: المصدر السابق بالنسبة إلى نظرياته المتعلقة باستعمال المذبح الأول. فلم يذكر أيّ شيء

بدأت المرحلة الرئيسة للبناء في خربة التنور في حدود مائة سنه بعد البناء الأول[1]، ويتبع كلويك الكرونولوجيا الأولية بحيث يضع تاريخ المرحلة الأولى في حدود 7/ 8 قبل الميلاد ويربطها مع النقش. وحديثاً جدًا تمّ تأشيره إلى حدود مائة سنة ميلادية؛ لأنّ النحت المعماري المماثل في خربة الذريح يرجع تأريخه إلى تلك الفترة[2]. وانتهى العمل من الخطة المتكاملة للمعبد في هذه المرحلة. وبصورة أساسية، يتضمن باحات مربّعة مع صفوف من الأعمدة في الجانبين ومعبد مربع مع سياج في نهايته الغربية. إنّ كلّ من المنطقين مفتوحة للهواء مثلما أشرنا إلى ذلك بوساطة الأرصفة المنحدرة والقنوات الخاصة بتصريف المياه. تعدّ أسوار المذبح الداخلي المذبح الداخلي أعلى نقطة في المعبد[3]. ومهما كانت طقوس العبادة التي كانت تتم في خربة التنور فإنّها كانت تجري في الهواء الطلق، وهناك درجانٍ على خط من ثلاثة جهات إلى النهاية الشرقية للمعبد تفترض أنّ المتعبّدين كانوا يجلسون هنا للمراقبة، وربما تحت ملجأ مجهّز بصفوف من الأعمدة. لم يُوضع المذبح الرئيس في قاعة الجلوس والطعام في مركز الفضاء المغلق أمام البناية، وإنّما في زاويته الشمالية الشرقية للحفاظ على خط الرؤية من خلال مدخل المعبد إلى تماثيل العبادة في السياج الوسطي. ويمكن رؤية ترتيب مماثل في الضريح، حيث تؤدي العتبات إلى فنائين وُضِعا خارج المركز وباستطاعة المتعبّدين النظر إلى ذلك من الخارج (الشكل 59). وُجِدَ مذبحٌ صغير آخر خلف السياج الوسطي على خط مع المدخل الشمالي للمعبد. وعلى طول الجوانب الشمالية والجنوبية نلحظ مجموعة من الغرف التي يمكن الدخول إليها من الفناء. أما بالنسبة للمقاعد المحيطة بعدد منها (8، 9، 10، 14 - 15) فتبين أنّها كانت تُستعمل مكانًا للظل، وهي سمة واسعة الانتشار رأيناها في معابد بلاد الأنباط. وعلى اختلاف من الفناءات تكون مظللة[4]. ودفع اكتشاف

حول ظروف سطحه، لكن نلحظ اقتراح حول وجود حفرة فيه، ويعكس لنا أنّه لم يبقَ له أثر الآن، ص257.

(1) المصدر السابق نفسه ص101، إنّ كميّة ونمط الفخار الذي عُثِرَ عليه بين رصيف المرحلة الأولى ورصيف المرحلة الثانية، يفترض لكلويك أنّ المرحلة الأولى استغرقت في حدود مائة سنة.

(2) انظر روش 1999 ص 63 وماكنزي وآخرون. 2002A ص 72.

(3) انظر: مكنزي وآخرين. 2002 أ ص59، كلويك 1965 ص 26 عَدّوا أنّ الجدار الشرقي أطول من الجدران الأخرى، إلاّ أنّ مكنزي وآخرين لم يدعموا ذلك.

(4) Glueck 1965 p. 181 and McKenzie et al. 2002a pp. 69–71.

قاعدة تمثال في زوايا الغرف (8 و9) كلويك إلى أن يقترح أنّ تمثالاً صغيراً أو ربما مذبحاً يمكن وضعه هناك[1]، أما وظائف الغرف الأخرى فإنّها غير مؤكدة على الرغم من أن مكنزي اقترحت بأنّ الغرفة رقم 7 ربما تكون على شكل سلّم يشير إلى احتمال أداء الطقوس على السطح[2].

بُنِيَ مذبح المرحلة الثانية حول ثلاثة جوانب للمذبح رقم 1، وتمثالان للعبادَة وُضّعا أمام الجهة الشرقية ضمن كوّة كبيرة (الشكل 60). وهناك عمودان يحيطان بالكوّة، محفورتان بأشكال للنباتات والأزهار مع وجود عتبة مزخرفة للباب. ودفع طراز تماثيل العبادات وأوجه التشابه مع قسم منها في النحت المعماري مكنزي إلى أنّ تؤكد أنّها تعود إلى المرحلة الثانية؛ لذلك ترتبط مع المذبح وفق هذا التصميم[3]. وتعدّ تماثيل العبادة ضمن البقايا الأكثر جمالًا من بلاد الأنباط، إذ تظهر صورة المذّكر محفورة في على شكل بارز في ثلاثة أماكن يجلس على عرش محاط بثورين ويرتدي ثوبًا وعباءةً على الطراز الإغريقي مع وجود كرة على قِمّة رأسه ولحية مفتولة قياساً مع الإله سيوز (Zeus). وتعزى بعض الملامح الأخرى إلى التقاليد الشرقية، مثل رأسه وحجمه والموقع الجبهوي والملامح الأخرى. اقترح كلويك أنّ يده اليمنى المرفوعة قد كُسِرت حيث أنها تمسك بصولجان عُثِرَ عليه على شكل قُطِعٍ قرب التمثال[4]. وعلى جهة يده اليسرى عُثِرَ على قُطَعٍ في عرش مماثل مع قطعةٍ من معطف بِلا كُمٍّ بما يعرف بـ(الشملة) مع جسم أسد بارز من الأرض. ويعتقد كلويك أنّ هذا يجب أنْ يعود إلى إلهةٍ مؤنّثة، وأنّ نظيرها صورة المذّكر والأسود أدّت به إلى أنْ يشخّصها أنّها اتاكاتيس،

---

(1) كلويك 1965 ص177 إنّ وجود الإله في وليمة العبادة له ما يوازيه في البتراء. (انظر: في أعلاه ص79-77) على الرغم من أنّ قواعد التماثيل كانت تستعمل لتمثيل الإله.

(2) ماكنزي وآخرون. 2002A ص 71.

(3) المصدر السابق نفسه ص74. وبصورة أخصّ نجد صورة القوس قزح لصورة الذكر والأنثى لها ما يوازيها من العيون في لوحة اتاكاتيس التي تتناسب مع واجهة المرحلة الأولى. وعلى كل حال انظر: أيضا محيسن وفيلنوف 2003 ص99، اللذين عَدّا الصورة القديمة تعود إلى الفترة الأولى.

(4) انظر: كلويك 1965 ص209-195 بالنسبة لمناقشة تمثال المذكر ص288، وبالنسبة للصولجان انظر أيضا: مكنزي وآخرين 2002أ، ص76-74، ومكنزي وآخرين 2002 ب، ص269-268 بالنسبة إلى صُور التمثال مثلما ظهرت في التنقيبات.

التي عُرضت مع صور تلك الحيوانات[1]. وبمعزل عن قدميها وعن أحد هذه الأسود، أُعيد تنظيم تمثالها (الشكل رقم 60) على طول الخطوط لصورة أخرى لإلهة جالسة عُثِرَ عليها في التنور[2]. ومثل التمثالين الرئيسين الآخرين الأصغر من حجر رملي ولكنه ليس محلياً في التنور، وربما يضيف إلى تشبيه يُقْصَد منه تقليد التمثال الأول، ويبدو أنّه تم حفر هذه الثلاثة إلى الجنوب وربما من حجر رملي حول البتراء وجُلِب شمالا إلى تنور.

تعدّ الوجهة الشرقية من السياج المركزي المنطقة الرئيسة الأخرى للنحت في خربة التنور تعود إلى المرحلة الثانية، كما هي الحال مع معظم الأبنية (الشكل رقم 61). وتتضمن أربعة أعمدة مستطيلة مع وجود زخارف نباتية وأزهار اثنان في الزوايا وواحدة في كلّ جانب من الباب الرئيس[3]. وفوق كلّ هذه، نلحظ نسيجًا مزخرفا مع سلسلة من التماثيل النصفية والأشكال المجنّحة التي تتوِّجُها. وتبدو أربعة منه على شكل أُطر فوق الأعمدة الموجودة على الواجهة بالإضافة إلى سبعة أخرى غير مُؤطّرة. أمّا بالنسبة إلى التماثيل النصفية فهي بكل وضوح مستوحاة من النماذج الكلاسيكية بحيث اعتمد تشخيصها على مظهرها وخصائصها. ومن بين الرسوم المؤطّرة مثلا، وصف كلويك التمثال النصفي على الجهة اليسرى (زيوس - حداد - المشتري) نتيجة للصاعقة المرئية على كتفه الأيسر. ونجد شكلاً يدلّ على الخصوبة تمّ حفره على جانب القالب نفسه الموجود بالاتجاه الجنوبي. ويُشاهد ترتيباً مماثلاً على اليمين مع شكل بالاتجاه الشمالي، ورسم آخر شخّصه كلويك أنه (دايونيسز - ذو الشرى) الحافة الشرقية للواجهة مع تماثيل نصفية أخرى مؤطّرة توصف أنّها (هيرمس - عطارد) أو (ابولو إله الفن والأدب) الذي شُخّصَ من خلال القيثارة الموجودة على كتفه. وخارج هذه الأطر، شُخِصَ (اكرونوس - زحل) من الصنّارة الموجودة على كتفه، وهيلوس أي إله الشمس عند الإغريق شوهد هناك (زيوس -

(1) انظر: كلويك 1965 ص284-269. إنّ التمثال الأكثر شهرة لاتاركاتيس في الشرق الأدنى هو مركز العبادة في هير بوليس مثلما تم وصفه لوسيان 33-dd31، وعلى كلّ حال لم يشخّصه بوضوح.

(2) المرجع نفسه. ص 285-284.

(3) غلوك 1965 ص 147-142؛ ماكنزي وآخرون. 2002A ص 65-57؛ ماكنزي وآخرون. 2002b ص 464-457.

المشتري)[1]. لا جَرَمَ أنّ هذه التماثيل النصفية تشير وبكل تأكيد إلى أنواع معروفة في عالم البحر المتوسط، ولكن هناك أسماء هجينة منحها الباحثون معاني تلقي الضوء على الكيفية التي يمكننا من خلالها أن نفهم المتعبدين القدامى.

تتخذ القطعة الأكثر أهمية من المنحوتات على الواجهة الشرقية شكل لوحة أترعتا شبه الدائري (الشكل رقم 62). وفي وسط ذلك، يوجد تمثال نصفي لإلهة مع شعر طويل، شخّصها كلويك أنها أترعتا. وترتدي عباءة، إلاّ أنّ أجزاء من وجهها ورقبتها وصدرها مغطى بالأغصان مع سلسلة متبلورة من الورود ومن الحلية الدرجية والكروم تملأ الإطار شبه الدائري. فضلا عن وجود نسر مع أجنحة مفتوحة يقف على رأسها ويتوّج القطعة كلها[2]. ولا يعدّ كلويك أنّ الواجهة لها قِدَمٌ في المرحلة الثانية، فوضع هذا فوق النسيج، إلاّ أنّ مكنزي نقّحت ذلك وأبدت رأيها بأنّ توضع فوق المدخل (الشكل رقم 61). وعلى كلّ حال أكّدَ مؤخراً محيسن وفيلنوف على وضع ظهرها في مدخل القوصرة، وأكدا التشابه مع قالب القوصرة شبه الدائري الموجود في وسط واجهة الضريح[3]. وفيما إذا كان قد تم وضعها مباشرة فوق الأبواب أو في القوصرة فإنّ الشكل شبه الدائري للوحة يقدم وبكل جلاء إطارًا لمنظر تماثيل العبادة من خلال الباب.

تعدّ التغييرات التي حصلت في المرحلة الثالثة للمعبد قليلة، إذا ما قورنت مع تلك الموجودة في المرحلة الثانية، وأنّ ذلك يخصّ المذبح بصورة رئيسة. وطالما أنّ المذبح الثاني كان مغطّى فإنّ الأول والثالث بُنِيَ حول الثاني بحيث أنّه ترك واجهة المذبح الثاني وتماثيل العبادة فيه مكشوفة. (الشكل رقم 63). وتقام على ارتفاع ثلاثة

---

(1) بالنسبة لإله الشمس، لم يعدّ كلويك زيوس المشتري، ونحته يعود إلى هذه الألواح المعطرة، إنّه فقط عندما قامت مكنزي بإعادة زيارة المنحوتات في عمان أدركت أنّ هذا شيء مناسب. (مكنزي وآخرين 2002 أ ص61-60). وفيما إذا كانت من هناك يبدو القليل الذي يمكننا أن نشخّص هذا الرسم أنه الإله الأعلى بمعزل عن لحيته المفتولة.

(2) غلوك 1965 في. 31 و32، ص 65-65.

(3) بالنسبة إلى وضع اللوح انظر: كلويك 1965 ص145-143، والخطة كذلك بمكنزي وآخرين، قيست عن بُعدٍ بين عمودين مستطيلين في الباب، وأدركوا أنّ هذا أمر مناسب ويفضل أن يُوضع اللوح فوق الباب، انظر: مكنزي وآخرين 2002 أ ص64-63 و2002 ب، ص 461. وقدمّ كلٌ من المحيسن وفيلنوف قياساً للآثار مرة أخرى، وقد اقترحا أنّ هذا يمكن أنْ يلائم القوصرة، وأنّ النسر الموجود ربّما يخدم كقاعدة لتلك القوصرة أيضا. (المحيسن وفيلنوف 2003 ص99-98).

أو أربعة أمتار مع درج (سلّم) تمّ بناؤه على طول الجهة الجنوبية ليقدم تسهيلات للوصول إلى القمة[1]. ويلحظ مجموعة أكبر من الأعمدة الموجودة في المكان أقيمت لتُحيط بالوجه الشرقي الجديد مع ديكورات تتضمن الأزهار والنباتات تملأ الفضاء بين مجموعتي الأعمدة. وعلى طول القمة، نلحظ ديكورات تتضمن نمطاً نباتياً مضافاً، وفوق ذلك وُضِع نسيجٌ مزخرف مع الأزهار والكروم. ولسوء الحظ، اختفى وجه المذبح. وتَذْكُرُ مكنزي بعض القطع التي ربما جاءت من فوق النسيج[2]، لكن لا يوجد شيء مؤكد. وتعدّ كلّ مكنزي (الشكل 63) وكلويك أنّ إعادة ترتيب أنواع مختلفة من المذبح يعدّ أمرًا حدسياً وافتراضياً[3]، إنّ السمة المثيرة للاستغراب للواجهة الجديدة هي سلسلة من 12 تمثال نصفي أُضيفت إلى جانبي الأعمدة اثنان في الأسفل في حالة جيدة. وشخصّهم كلويك بجوانب مختلفة لاتاركاتيس ووصفهم أيضا دولفين الإلهة وإلهة الحبوب[4]. وهكذا، فسرّت مكنزي وبصورة صحيحة هذه أنّها الدلو والعذراء ملاحظة أنّ التماثيل النصفية الاثني عشر مستوحاة من الأبراج[5].

سبّب تأريخ المرحلة الثالثة صعوبة معتبرة، إذ قام كلويك بوضع تاريخ من خلال عمارتها ونحتها يرجع إلى حدود الربع الأول من القرن الثاني الميلادي، وعدّ بناءها بدأ قبل الأنباط وقبل دمج الأنباط مع الإمبراطورية الرومانية عام 106 ميلادية[6]؛ لذلك فكّر أنّ فاصلة زمنية تقدّر بمائة سنة بين المرحلتين الثانية والثالثة. وبسبب أوجه التشابه في النحت في المرحلتين الثانية والثالثة اعتقد ستاركي بوجود فاصلة قصيرة بين المرحلتين وفضّل أن يُؤرِّخ ذلك طبقاً للنقش الموجود في سنة 7 /8 قبل الميلاد[7]. وعرضتْ مكنزي وآخرون العكس، إذ ناقشوا أنّ الفترة الثالثة للمذبح

(1) غلوك 1965 ص 120-122؛ ماكنزي وآخرون. 2002A ص 50-56.

(2) ماكنزي وآخرون. 2002A ص 53.

(3) غلوك: 1965 ص 624-625، وخطة C.

(4) غلوك 1965 ص 315-319، كما في. 1 و 2 بالنسبة إلى (دولفين آلهة) وفي. 25 و 26 ل (آلهة الحبوب).

(5) ماكنزي 2001 ص 109.

(6) غلوك 1965 ص 138.

(7) ستاركي 1968 ص 211.

لها أوجه تشابه مع النحت القديم والمتأخر في مصر[1]. واقترحوا تاريخاً يعود إلى القرن الثالث الميلادي. وهنا يبدو شيئاً من الدقة واليقين، عند وضع تاريخ للمرحلة الثالثة، ويمكننا أن نستنتج وبثقة أنها ظهرت بعد المرحلة الثانية، إذ ثبّتت التنقيبات في الذريح في حدود سنة مائة بعد الميلاد. أما بالنسبة إلى المعبد فيبدو أنه استمر في الاستعمال قروناً عدّة، لكن من الممكن أنّ الزلزال التي وقع سنة 363 ميلادية، الذي أحدث تدميراً كبيراً في البتراء وضع نهاية لاستعمال التنور.

خربة ذريح:

على بعد عدة أميال قليلة إلى جنوب تنور، تقع قرية صغيرة تُعْرف بخربة ذريح على الضفة الشرقية من وادي لعبان (الشكل رقم 64). وبصورة تختلف عن تنور، لم تستطع آثارها أن تفوّت ملاحظة المكتشفين الأوائل[2]. لكن حتى ثمانينيات القرن العشرين بدأ التنقيب الجدّي للموقع. وتم تشكيل فريق فرنسي- أردني برئاسة فرنسوا وفيلنوف وزينون المحيسن، وبدأ بالتنقيبات عام 1984 ويعدّ الآن من أكثر المواقع الموثّقة في بلاد الأنباط [3]. وعلى اختلاف من تنور، يرتبط المعبد في الذريح بالقرية الصغيرة. وتؤكد العيون الموجودة قربها أنّ المنطقة كان لها تاريخ طويل من الاستيطان البشري. ويأتي الدليل الأول من الفترة الخاصة بالعصر الحجري الحديث واستمر الموقع بالاستعمال في الفترة البيزنطية حتى العهد الأموي، على الرغم من أنّ هناك صيغة مختلفة جداً عن تلك الموجودة في الفترتين النبطية والرومانية[4]. وتبدو القرية أنّها شُيّدت على طول الطريق المؤدية إلى الاتجاه الشمالي للمعبد. ومثلما هي الحال مع عدد من المنازل الصغيرة، فإنها تضم مبنيين مهمّين: المسكن رقم V1 والقاعدة المستطيلة التي تعدّ الآن أكبر بيت في المكان ونوع من البناية الإدارية

(1) ماكنزي وآخرون. 2002A ص 73.

(2) انظر: اربي ومكنلس 1868 ص114، وبرونو وداماس وسكي 1904 ص108، لقد وصف الموقع باختصار من قبل سافيناك 1936 ص256 و1937 ص402 وكلويك 1965 ص48 انظر: وينتغ 1987 ص84-82.

(3) التقارير الأكثر انتشاراً هي فيلنوف 1988 و 1994 و 2000. للحصول على الاكتشافات منذ عام 2000، انظر المحيسن، وفيلنوف عامي 2003 و 2005.

(4) للتاريخ في وقت لاحق للموقع، انظر فيلنوف 2000 ص 1563-1558.

أو البناية الخاصة للمعبد[1]. وإلى شرق المستوطنة، توجد حافة تطلّ على المنازل وهي مقبرة، وعُثِرَ على عدد مهم من القبور تعود إلى الفترات النبطية والرومانية والبيزنطية[2]. وتعدّ معظمها مدافن بسيطة، لكن يوجد قبر تذكاري (القبر ج1) يبدو أنّه كان مستعملاً من سنة 100 ميلادية إلى 363. وتمّ تحجيم مساحة المدافن والبنايات لصالح المعبد بحيث توسّع إلى منطقة تطلّ على وادي لعبان في النهاية الشمالية للقرية.

وكما هي الحال مع تنور، تقع البناية الرئيسة في الضريح بعد المعبد. وظهرت أول علامة لها في سلسلة ثانية من التنقيبات عند زخرفة القوالب الخاصة بالتماثيل التي عُثِرَ عليها وأُعِيدَ استعمالها من البناية الأولى[3]. ولا يوجد إلا القليل الذي يمكن تقريره من الآثار التي كانت مغطاة في المرحلة التالية. وظهرت تفاصيل أخرى في السلسلة الثالثة من التنقيبات في المعبد الأول يرجع تاريخها إلى القرن الأول الميلادي مع احتمال وجود مكان نهائي في حدود 20 ميلادية[4]. ويتبع جزءًا من سور المعبد الغربي خطوطُ المعبد الأخير الذي لم يُكتَشَفْ، ويُحيط بالمعبد عدد من الأسوار. وتبدو بناية مربّعة أصغر (15 × 15 متر) مع ثلاثة أبواب مفتوحة على الهواء في الداخل. ويظهر بناء مرتفع في الموقع نفسه كمنصة للعبادة في المعبد الآخر. وفي نهاية المعبد، يقع مذبح قرباني أُقِيم على أساس سور يرجع إلى العصر الحديدي، لكن لا توجد أية إشارة إلى بناية تذكارية في تلك الفترة[5]. وتعرّض المعبد الأول إلى كثير من الأضرار في نهاية القرن الأول الميلادي، وأُستبدل على الفور بمعبد من المرحلة الأولى. وفي أماكن عدّة في خربة تنور اتبعت الخطوط الخاصة بالبناية القديمة مع معارضة من جانب البنائين على الطابع المعماري القديم.

يعدّ تخطيط المرحلة الأولى الرئيسة للمعبد في الذريح مع باحتين كبيرتين أمرا فريداً في بلاد الأنباط (**الشكل رقم 59**)، أما المتوازي الأقرب لمثل هذه الترتيبات

---

(1) المرجع نفسه. ص 1531-1528.

(2) فيلنوف 1988 ص 471-466.

(3) فيلنوف 1994 ص 739.

(4) يتم توفير ذلك عن طريق اكتشافات الفخار داخل المعبد. انظر: محيسن وفيلنوف 2005 ص 497.

(5) فيلنوف 2000 ص 1535-1532، الشكل. 6.

يمكن أنْ نجده إلى شمال المملكة في معبد سيا Sia[1]. ولم يُفهم الفناء الأول بصورة جيدة أكثر من الثاني. ويمكن الدخول عليه من بوابة ضيقة تقع إلى الجنوب يتبعها قاعة للطعام والجلوس على اليسار. واعتقد المنقبون بوجود أوجه شبه بين سلسلة الغرف مع تلك الموجودة حول الفناء الثاني وربما كانت موجودة على الجانبين. ولا يتوفر أي دليل يثبت تبليط الفناء الأول. ويقترح فيلنوف أنه ربّما كان مكاناً لاجتماع المتعبدين سوية قبل الانتقال إلى الباحة الثانية حيث تُقام الطقوس[2]. ويمكن الدخول إليه من بوابة تؤدي إلى رواق مغطى وبعد ذلك إلى الفناء نفسه[3]. ومثلما هي الحال في تنور، تحيط به سلسلة من الدرج ثم صفوف من الأعمدة تقدِّم مكاناً للمتعبدين مخصصًا للجلوس. وعلى جوانب الفناء، سلسلة من الغرف.

واستطاع فيلنوف أن يشخصّها أنها قاعات للطعام والجلوس،"وهي غرفة طعام معروفة في المساكن الرومانية" مع مطبخ مفتوح للهواء إلى الجنوب في الزاوية الجنوبية الغربية، ربما يكون دَرَجاً يؤدّي إلى سطح الرواق الغربي[4]. ويبدو من المحتمل أنّ الوصول إلى السطح جزء العبادة، وأنّ من هذه الطقوس ما كان يجري في الفناء نفسه. وفي الوقت الذي رُصِفَ المذبح بعناية، وخُصصت في بنائه أحد هذه الغرف اُستُحدِث مذبح صغير وجديد أُقيمَ في الجانب الشرقي من المعبد[5]. ويعدّ المنقّبون أنّ هذا هو أصغر من أن يكون معبداً رئيساً أو أنْ يكون مذبحاً رئيساً في المعبد، ويعتقدون بوجود ما هو أكبر منه في مكان آخر في الجانب الشرقي من الفناء في موقع مشابه لذلك الموجود في خربة التنور عندما يتم اكتشاف تلك المنطقة[6]. وعلى الجانب الشرقي من الفناء بوابه ثانية مرصوفة مع جبهة المعبد مزخرفة في البوابة الرئيسة للجنوب، واُقْتُرِحَ أنّ وظيفتها كانت نوعا من الخدمة بالنسبة للكهنة أو الموظفين الآخرين الذين كانوا ينفصلون عن الزحام الرئيس للعبادة. ومما يميّز الباحة وجود غرفتين كبيرتين تحت الأرض أو حوضين؛ الأول: باتجاه الجانب الغربي

(1) انظر أعلاه ص 185-181.
(2) فيلنوف 1994 ص 741.
(3) المرجع نفسه. ص 741، الشكل. 3 وفيلنوف 2000 ص 1538.
(4) فيلنوف 2000 ص 1541-1539.
(5) المحيسن وفيلنوف 2005 ص 497.
(6) المحيسن وفيلنوف 2003 ص 98.

منَ المعبد، والآخر: بالاتجاه الشمالي[1].

أما المعبد نفسه فيقع في النصف الشمالي للباحة الثانية. ويتضمن ثلاثة أجزاء، وتؤدي البوابة العريضة إلى مدخل مفتوح إلى الهواء ومزخرف بأجزائه العليا بزخرفة جميلة. وبصورة أساسية تؤدّي ثلاث بوابات إلى الجزء الرئيس المقدّس، لكن نجد الأبواب مغلقة في نقطة معينة تم استبدالها بالكوّات. أما الجزء المقدّس نفسه فكان مزخرفاً بكثافة ومغلّفاً ويختلف عن المدخل المسقّف[2]، وعندما نفتح ذلك الجزء المقدس يتم التركيز في المعبد والمنصّة المربّعة البارزة المحاطة من ثلاث جهات بالأعمدة (**الشكل رقم 65**). وعندما أُنشأت أول مرة وُضع اثنان من السلالم التي تؤدي إلى القِمّة حيث ثلاثة حفر مرتّبة في وسط المِنَصّة. ويقترح المنقبون أنّ الحفرة الرئيسة الكبيرة ربما كانت لتثبيت قاعدة التمثال في حين أنّ الحفر الأصغر على الجانبين كانت على ما يبدو تستخدم لنزف الدم أو سكب السوائل في إناءٍ صغير تحت الرصيف. وفي مرحلة لاحقة ربما خلال القرن الثاني الميلادي عُثِرَ على حُفر أخرى أُضيفَتْ إلى الزوايا الشمالية والجنوبية للمسرح مع وجود سلّمينِ تمّ غلقهما واستبدالها بواحد رئيس أكبر يتضمّن عددًا من الدَّرَج. ونلحظ تشابه السلسة الشمالية الشرقية من الحفر التي تبدو أنّها كان يُقْصَد منها أنْ تَكون قاعدة لقالب تمثال آخر مع تلك الموجودة في الزاوية الجنوبية الغربية التي يُعتقد أنها أما أن تكون لتصريف المياه أو أن تكون تجويفاً خاصاً لقاعدة التمثال[3]. وتُقرأ أسفل المَنَصّة كتابات متناسقة مع

(1) قام فيلنوف بتأشير الغرفة إلى الغرب 2000 الشكل رقم 9، ربما تكون حوضاً، أما الغرفة تحت الأرض إلى شمال المعبد فقد ذكرت عند المحيسن وفيلنوف، ص497 ولكن لم يجرِ التنقيب فيها حتى الآن.

(2) يبدو على كل حال، وجود شكّ فيما يتعلق بأجزاء المعبد المُسَقّف. وعدّ فيلنوف أولا أنّ الأجزاء المقدسة يمكن أنْ تغطي منصة العبادة غير المكتشفة (2000 ص1541 و 1556). والآن مازال الجزء المقدس يعتبر مغطّى فإنّه لا يوجد يقين مِن أنّ منصة العبادة كانت مفتوحة للهواء، ويبدو أنّ سلسلة الغُرف الصغيرة حول المنصّة كانت مُسقّفة. (المحيسن في نف 2005 ص493).

(3) يوجد بعض الشكّ حول الحفر أو الفجوات المختلفة التي كانت تستعمل، طالما توجد قواعد للتماثيل متحركة عُثِرَ عليها قرب المعبد. (المحيسن وفيلنف 2005 ص491)، ومن المحتمل على أقل تقدير أنّ أحد هذه الحفر على منصة العبادة كانت مخصصة كقاعدة، وهو تقليد رأيناه في البتراء. واقترح فيلنوف أولاً أنه بعد إضافة حُفَر جديدة هناك مجموعة رئيسة من الحفر الموجودة في الزاوية الشمالية الشرقية التي تمسك بقواعد التماثيل، وكذلك في الزاوية الجنوبية الغربية مع وجود مكان لتصريف المياه (فيلنوف 2000 ص1556). يقترح المحيسن وفيلنوف 2003 ص96 الشكل 82 عند بناء المنصة أنّها كانت تضمّ قاعدتين للتماثيل فقط. وفيما بعد هناك ثلاثي البيتلس

أخرى تحت الغرفة الصغيرة إلى شرق المِنصّة، التي يمكن الوصول إليها عن طريق درج في الزاوية الشمالية الشرقية. وتوجد أربع غرف صغيرة رُتِّبَتْ حول المِنصّة، إلا أنّ وظيفتها الدقيقة غير مؤكدة. وانصبّ التركيز في خارطة المعبد في بلاد الأنباط وتُذكّرنا على الفور بمعبد الأسود المجنحة في البتراء حيث سلّمان يؤديان إلى منصة ذات أعمدة ربما كانت وظيفتها للامساك بقاعدة التمثال[1]. ورسم فيلنوف متوازيًا مع عملة ومسكوكات بصرى التي رأينا أنّها تعرض لنا المِنصّة مع الترتيبات الخاصة بثلاث قواعد للتماثيل مع سلالم رئيسة[2].

وتعدّ الواجهة الجنوبية المنطقة الرئيسة للديكورات في المعبد (**الشكل رقم 66**). وإعادة ترتيبها ودراستها بصورة مفصلة دنتزر - فيدي، لكن منذ طباعة هذه الدراسة أُضيف قدرٌ مُهم من التفاصيل للتنقيبات[3]، كانت الأولى التي أدركت أنّ المعبد الرئيس في الذريح، وبُنيت في المرحلة التالية في تنور، وضع الديكورات عليه الرجالُ العاملون أنفسهم[4]. ويقترب طراز واجهة الضريح مع تلك الموجودة في خربة التنور وتظهر بعض الرسوم المشابهة على اللوحات المنحوتة الموجودة في تلك المنطقة، ولاسيما الأصناف الزهرية والنباتية. وكما هي الحال في التنور، فإنها مجهزة بأربعة أعمدة مستطيلة اثنين في كلّ زاوية وفي كلّ جانب من الباب. وكذلك في كل جوانب الباب هناك شبّاكان كبيران، وأوضح فيلنوف أنّها كانت مدخلا مسقفا ومدخلا في الهواء الطلق وراء الواجهة، ولا يعدّ ذلك جزءًا من المعبد ولكنه نوع من الفناء الداخلي[5]. وما يُحيط بهذا كان عبارة عن سلسلة من اللوحات المنحوتة إحداها كانت تظهر فيها أنثى الذئب مع رومولو ورموس (Romulusand Remus) تحت الأرض، وربّما هناك دافع روماني آخر يمكن رؤيته في اللوحة المجاورة حيث

للعبادة على كل حال، ذُكِرَتْ ثلاث فجوات أو حُفَر أخرى للامساك بقواعد التماثيل. وبناءً على ذلك، وفي هذه المرحلة، هناك عبادة للثلاثي وهو ما يُؤخذ عادة بشكل مائل أو منحرف (المحيسن وفيلنوف 2009 ص493)، لكن لا يُوجد هناك أيّ توضيح لتغيير الرأي.

(1) انظر أعلاه ص 55-53.

(2) فيلنوف 2000 ص 1556. للحصول على عملات بصرى، وانظر أعلاه ص 198-196.

(3) Dentzer-Feydy 1990.

(4) المرجع نفسه. ص .231

(5) فيلنوف 2000 ص 1543.

معياران عسكريان يُحيطان بالمشهد الذي يعدّ غامضاً بصورة كليّة[1]. ووصف لوسيان العبادة في هيرابوليس والطقوس الدينية التي خطرت على باله. ويقترح محيسن وفيلنوف أنّ المشهد ربّما يعكس لنا ثلاثية معينة وهو احتمال ضعيف[2]. وكما هي الحال في تنور، يتضمّن النسيج في الواجهة الرئيسة للذريح سلسلة من التماثيل النصفية. وأدّت علامات الأبراج الموجودة ـ بكلّ وضوح من خصائصها المميزة ـ إلى تغيير الانتصارات المجنحة التي تتوّجها[3]. وفي الأعلى، نلحظ القوصرة التي عرضت تنوّعاً لكائنات أسطورية، لكن لا يوجد أي إدراك كافٍ لتكوينها الكلّيّ. وفي قلب القوصرة، لا يوجد إلاّ القليل من المنحوتات التي بقيت شاخصةً. بالنسبة للقِطع القليلة التي تم إعادة تنظيمها ربما تعكس لنا صورة زيوس وهو كبير الآلهة عند الإغريق، ومقارنته مع تمثال العبادة الرئيس في تنور[4]. وينبغي التركيز هنا على إعادة تنظيم الصور ومعرفة فيما إذا كانت لمذكّرٍ أو لمؤنث؛ لأنّ هذا الأمر لا يزال غير مؤكدٍ.

أما المعبد في الذريح فقد استمر استعماله بهذه الصيغة إلى أنْ حانَ وقت تدميره بالكامل بالزلازل، التي حدثت عام 363 ميلادية. وبعدَ هذا وفي أثناء الفترة البيزنطية، تغيّرت سمة المعبد بصورة دراماتيكية. ففي الوقت الذي انهارت المنازل والأبنية الأخرى خارج المعبد، وأصبحت غير مستعملة، وبُنِيَتْ عددٌ من المنازل في الباحة الثانية، يكّمنُ الانطباع العام في أنّ المستوطنة المحصّنة مع أسوار للفناء أُستعملت كدفاعات[5]. وإلى حدٍّ ما، تبدو منصّة العبادة المحاطة بأعمدة أنها تغيرّت

---

(1) للحصول على صور ومناقشة هذه اللوحات، انظر فيلنوف 2000 ص 1546-1543.

(2) انظر خاصة: المحيسن وفيلنوف 2005 ص494، إذ انصبّ التأكيد على أنّ اللوحة تعرض لنا ثلاثية مع معايير (إما علامات عسكرية رومانية مع ثلاثية أو أنّها تعكس لنا الآلهة الشرقيين). في حين تعرض اللوحة من دون أيّ شكّ معايير عسكرية، ولا توجد أشارة واضحة للثلاثية. ويصبح الاقتراح أسهل قبولا إذا كان مؤكداً بعرض قواعد التماثيل الثلاثة على المنصة، إلاّ أنّ هذه ليست الحالة؛ لهذا ليس من الضرورة بمكان وجود أيّ ربط بين المشهد المعروض في اللوحة والآلهة التي تعبد داخل المعبد.

(3) انظر فيلنوف 2000 الشكل. 18-15 للحصول على صور عن هذه التماثيل.

(4) المحيسن وفيلنوف 2005 ص 495-494.

(5) المرجع نفسه. ص 496.

إلى نوع من قاعات للجلوس والطعام مع المقاعد التي أُضيفتْ على القِمّة[1]. وعموما بقيت الواجهة الرومانية والنبطية الرئيسة للمعابد غير مرتّبة في معظم الأجزاء، وبصورة نسبية يسهُل أنْ على المنقبين تكوين انطباعٍ حول الكيفية التي ظهرت بها.

ذات الرأس:

وعلى بعد أقل من 8 كيلومتر لم يُعرف إلاّ القليل عن معابد ذات الرأس من بين المواقع الثلاثة[2]. ولم تتلقَ إلّا عناية قليلة من لدن المعلّقين. وحتى الوقت الحاضر لا يوجد باحث تحقق من المدينة بصورة جدّيّة. إنّ لذات الرأس ثلاثة معابد مثل الذريح تقع وسط الآثار القرية القديمة، على الرغم من أنّ هذا يبدو أنّه كان أكبر من المستوطنة في الذريح. إنّه واحد من ثلاثة مواقع تُظهر آثار المستوطنة. وهناك تاريخ طويل للاحتلال الذي يمتد من العصر البرونزي. وربّما تُوجد ثلاثة معابد مُقامَة في المدينة النبطية. أما آثار البنايتين الكُبريين، فإنّها شاخصة على قِمّة التلّ على الحافةِ الشمالية للمدينة الحديثة التي لم تجرِ فيها التنقيبات. ولسوء الحظ فإننا نلحظ عدم العناية بها، لذلك لم يتم الاحتفاظ بها بصورة جيدة **(الشكل رقم 67)**. وبالمقابل فالبناية الثالثة الموجودة وسط المستوطنة هي الأصغر، وينبغي أنْ تكونَ أحد الآثار النبطية الجيّدة التي تمّ الاحتفاظ بها، ولا تزال قائمة في كلّ الجوانب **(الشكل رقم 68)**.

تأتي المعلومة الحديثة الوحيدة حول البنايتينِ الكُبْريينِ من المسح الاستهلاكي الذي قام به وينك وميركلن[3]، إذ لحظ وينك تكرار تدهور الآثار في القرن العشرين، التي بقيت صامدة طويلا، بسبب سرقة الأحجار، وإعادة استعمالها من خلال زيارات الباحثين[4]. ولم تجرِ أيّة تنقيبات؛ لذلك لا توجد استنتاجات مؤكّدة. ومن غير المؤكد أيضا أنّ كلّ البنايات كانت معابد كما لم تُكْتَشَف أية نقوش، ومن

(1) انظر: فيلنوف 2000 ص1561 يبدو هذا الجزء المقدّس من المعبد قد أُستعمل كنيسة في الفترة المسيحية. وفيما بعد وفي بداية العهد الإسلامي وفي القرن السابع أو الثامن فإنّ المجمّع فقد وظيفته الدينية. وأُقيمت ترتيبات زراعية مختلفة في المنطقة المحيطة بالمعبد، ويبدو أنّ الجزء المقدس أصبح غرفة طعام مع المقاعد.

(2) Brünnow و Domaszewski 1904 ص 61. الموصل 1907 ص 79.

(3) وينغ 2003b.

(4) المرجع نفسه. ص 262.

غير الممكن إعادة ترتيب التصاميم الداخلية وتنظيمها بأية طريقة. وتشير الآثار في خربة التنور وذريح إلى أنّ المعابد كانت أكبر المستوطنات. وهذا بالتأكيد هو افتراض للباحثين الأوائل.

كانت كلّ من البنايتين الشرقيتين الكبريين في أسوإ حال، وتبدو الواجهة الجنوبية من المعبد الجزء المرئي الوحيد من آثارها، على الرغم من عدم التأكد فيما إذا كانت الآثار الشاخصة في كلا الموقعين تعود إلى المعابد ذاتها أو إلى المناطق المحيطة بها[1]. واقترح المنقبون واجهة يبلغ عرضها حوالي 10 متر مع مدخل رئيس بمترين وكوّة مستطيلة على جانبي الباب. وكانت مسيّجة بأعمدة مستطيلة مع حلية معمارية في أعلاها مع النسيج، لكن لم يبقَ من الديكورات إلاّ كميات قليلة جدا[2]. ويقع المعبد الغربي على بعد 74 مترا عن المعبد الشرقي، ومن المحتمل أنّه بُني على رصيف اصطناعي[3]. ويبدو أنّ السور الشرقي للمعبد يرجع إلى المنطقة الرئيسة للآثار التي ما تزال شاخصة، على الرغم من أنّ هذا ليس مؤكداً بصورة كلية[4]. ومن المهم أنْ نشير إلى أنّ هذا المعبد يختلف عن المعبد الشرقي؛ لأنّه بُني من الحجر الرملي[5]، وهكذا يبدو من غير المحتمل أنّ كلاً من المعبدين يجب رؤيتهما بأنّهما نتاج برنامج البناء ذاته. ومرة أخرى، توحي القُطَعُ القليلةُ جداً بوجود نسيج بالديكورات في الأعلى، لكن لا يوجد إلاّ النزر القليل الذي تمّ اكتشافه من هذه الآثار. ويقترح وينتغ ثلاثة احتمالات لتصاميم المعابد من الآثار: أولها يمكن مقارنة حجم الجدران القائمة الخاصة بالمعبدين الكبيرين مع تلك الموجودة في قصر البنت في البتراء (بحدود 30 × 30 متر). وثانياً: أنّها آثار لأسوار المناطق المحيطة بالمعبد، وهنا لا يمكننا أنْ نستنتج شيئاً بشأن هذه المعابد ذاتها. وثالثاً وأخيراً: أنّ الجدران هي تلك الموجودة في المنطقة المحيطة في المعبد. ويمكن أنْ تُعطى المِنَصّة ـ التي

(1) المرجع نفسه. ص 261.

(2) المرجع نفسه. ص 265-261.

(3) المرجع نفسه. ص 271-265.

(4) المصدر السابق نفسه ص265 بالنسبة إلى اقتراح وينتغ بأنّ هذا يمثل الجدار الشرقي، ومثلما لحظ وينتغ فإنّ المعلقين الأوائل شخّصوا ذلك أنه الجدار الغربي للمعبد، ومرة أخرى لا يوجد هناك تأكيد إلا القليل فيما إذا كان ذلك يُمثل جدار المعبد الخاص أو المنطقة المحيطة به.

(5) المرجع نفسه. ص 265.

يمكن ملاحظتها في الزاوية الجنوبية الغربية لموقع المعبد الشرقي - أبعاد المعابد ذاتها (في حدود 15 × 24 متر). وتبدو هذه الاستنتاجات الثلاثة ممكنة. أما فيما يتعلق بتاريخ المعابد فيُعْتَقَدْ بصورة عامة أنها تعود إلى القرن الأول الميلادي. وبعد أنْ قارن وينغ العناصر المتبقية مع المعابد الأخرى في الشرق الأدنى استنتج أنّ هذا هو التاريخ الأكثر احتمالاً للمعبد الغربي على أقل تقدير[1]. وينبغي أنْ نركّزَ في تأكيد هذه التواريخ. وبالنسبة للمعبد الصغير، فلدينا تفسير حديث واحد يمكننا الاعتماد عليه[2]، إذ زار ايدنجر(Eddinger) الموقع في العامين 1997 و2001م، ليقوم بعملية تصوير وقياس المعبد وعلى اختلاف من المعبدين الآخرين الكبيرين. ومن المفرح أنّها لم تُصبْ بأضرار كبيرة منذ أنْ قام بتوثيقها أول مرة. وكما هي الحال مع الآخرينَ الذين قدّموا تعليقات موجزة للموقع في القرن العشرين، يتفق معها أنّه من المحتمل أنْ يرجع تأريخها إلى القرن الأول أو الثاني الميلادي[3]، يبلغ قياس المعبد بحدود (4 × 14) متر، وواجهته بالاتجاه الجنوبي. أما الواجهة فهي المنطقة الرئيسة للديكورات المعمارية مع وجود أعمدة تحيط بالمدخل مع كوّتين متناسقتين. ونلحظ في الداخل جزءًا صغيرا مفتوحا على الهواء الطلق مع قوسين مشيدين في كلّ الجدران. واقترح ايدنجر عددا من العلامات المتناسقة الصغيرة؛ لأنّ الداخل ربّما يكون مزيّناً بالألواح الرخامية، إذ عُثِرَ على قُطعٍ من الرخام الأبيض قرب الموقع[4]. وفي النهاية الشمالية للجزء المقدّس، نلحظ قوساً كبيراً مع كوّة صغيرة في الجدار الخلفي، يبدو أنّه مجهّز بمركز عبادي للمعبد (الشكل رقم 69). وبصورة افتراضية إما أنْ تكون قاعدة تمثال أو تمثال. وفي الجدار الشرقي للمدخل تحت القنطرة هناك بابٌ صغير مجهّز بمدخل يؤدّي إلى درج ضيّق يؤدّي بعد ذلك إلى السطح. وفي الوقت الذي يعدّ الجزء الرئيس من الجزء المقدّس غير مسّقف، هناك عِلّيّة صغيرة؛ غرفة تحتَ سطح المنزل فوقَ القوس، تتضمّن كوّة عبادة، ومن المحتمل جدّا أنها كانت تستعمل للخزن في أعلى سطح العِلّيّة يمكن الوصول إليه. ومرة أخرى فإنّ هذا يزيد من احتمالية الطقوس التي كانت تجري على الهواء الطلق في قِمّة المعبد. وفي الأسفل، يعدّ

(1) المرجع نفسه. ص 279-273.

(2) Eddinder 2004 .

(3) المرجع نفسه. ص 23.

(4) المرجع نفسه. ص 19.

المعبد كلّه غرفةً كبيرةً تحت الأرض، وأصغر من الجزء المقدّس المطلي بحجر الكلس والجصّ، ويبدو وجود حوض مع مكان لتصريف المياه من الجزء المقدّس يستوعب مياه الأمطار التي تجمع فيه. أما الربط المباشر بين مكان العبادة والماء فهو ليس أمرًا يُثير الاستغراب في بلاد الأنباط طالما آننا رأينا ذلك في تصميم الأنصاب الدينية في البتراء. ويعتقد ايدنجر أنّ الماء بقي في المعبد لتقديمه إلى الآلهة[1].

أُبدِعتِ التفاصيل النحتية والمعمارية التي ظهرت من المعابد في ذات الرأس بطراز مختلف عن تلك الموجودة في حربة التنور والذريح. ولا يوجد أيّ تكرار على سبيل المثال بالنسبة للدوافع والأشكال الخاصة بالنباتات وفسحة فاصلة بين واجهتين وبروز مستطيل من المعبد الشرقي الأكبر، حيث لا يوجد ما يوازيه في جنوب الوادي. والأكثر من ذلك، في الوقت الذي نجد سماتٍ يمكن مقارنتها مباشرة هناك اختلافات مهمة، فالأعمدة المستطيلة البسيطة في معابد ذات الرأس مثلا تختلف تماماً عن تلك الموجودة في خربة التنور والذريح. وتبدو ـ بطريقة ما ـ أنّها تعودُ إلى تقليد معماريٍّ مختلفٍ عن المعابد الجنوبية.

الآلهة:

تتضمّن السِمةُ المشتركةُ لكلّ المعابد عدداً قليلاً جداً من النقوش، وهذا لا يعطينا إلاّ فكرة قليلة عن الآلهة التي كانت ربّما تُعبدُ في المنطقة، إلاّ أنّه لدينا استثناءين من تنور.

-1-

بلاطة صغيرة تحمل نقشاً تذكاريّاً، أكتُشِفَتْ خلال تنقيبات كلويك[2]:

1. [d]y ʿbd qsmlk

2. lqs ʾlh

(1) المصدر السابق نفسه ص23 -24 على كلّ حال، يجب عدم خصم الاحتمالات الأخرى التي ذكرها بسهولة. فمن الصعوبة أن نصلّ إلى (فكرة أنّ البركة لها دور فعال في الطقوس، فإنّ هذا لا يبدو أمراً محتملاً. وعلى كل حال، فإنّ تقليل وظيفة نفعية (أي خزن المياه للاستعمال اليومي) على أساس أنّ هناك عددا مناسبا من الأحواض خارج المعبد للاستخدام البشري (ص23)، هذا يمكن أنْ يخيب الأمال فيما يتعلق بمعلوماتنا عن الموقع. إنّ حجم المدينة النبطية الرومانية ليس معروفاً؛ لذلك لا يمكننا الاعتقاد أنّ هذا يمكن القيام به للسكان، أو ما هي كمية الماء المطلوبة. فضلا عن أنّ الاحتمال على وجود قبور تحت الأرض يمكن أنْ يكون حوضاً كأي حوض آخر لا يمكن أيضا حذفه من هنا.

(2) Savignac 1937 p. 408-409; Milik 1958 p. 237-238; Glueck 1965 p. 514-515; Healey 2001 p. 61 and 127.

3. *ḫwrw'*

وهذا يعني أنّ (qsmlk) تمّ عمله (اله hwrw).

3: ḫwrw': قام سافيناك بتفسير هذا أنّه اسم شخص (hwrw)، إذ لا يوجد نظير مع الأبجدية أو الألف التي تتبع المختصر (mn)، مع ظهور الكلمة نفسها في النقش الأسفل. وبحسب اقتراح ميلك أنّ هذا اسم مكان قديم في تنور. كما اعتبر هيلي أنه على الأرجح اسم مكان، وإن لم يكن بالضرورة مكاناً في تنور نفسها.

-2-

منقوش على جانب المذبح. (ميلك 1958 ص.237-238 (Milik 1958 pp. 237-238).

1. *dy qrb mty''l*
2. *[b]r ['w]t'l*
3. *lḫwrwy*

وهذا (mtyl) ابن (wtl) قُدِّمَ إلى (hwrwy).

من المحتمل أنّ النقش الثاني يشير إلى (قوسQos) مثل إله (hwrw). وبكلّ وضوح يرتبط مع المعبد في التنور. ولحظنا أنّ الإله وُجِدَ أيضا في النص ثنائي اللغة النبطي - الإغريقي من الأنباط في بصرى، لكن لا يَحمل أي تاريخ[1]، وإلّا فإنّه غير معروف من بلاد الأنباط. يرتبط الإله (قوسQos) ارتباطاً وثيقاً مع مملكة الادوميين التي كانت موجودة في مناطق خصبة بين البحر الميت وخليج العقبة في حدود القرن العاشر إلى القرن السادس قبل الميلاد. ويتأتى دليل الديانة الادومية من المصادر الإنجيلية والآثارية والكتابات المنقوشة كما هي الحال فيما يخصّ عبادة قوس في هذه الفترة[2]. ولم تكنِ المعتقدات والممارسات والتطبيقات المحيطة بالإله في تلك الفترة مفهومة. ويظهر قوس هنا بسياق مختلف كليًّا. ومن الممكن أنّه لا يقدّم كثيرا لمساعدتنا على تحديد الكيفية التي يُفهم بها في الفترة النبطية في تنور.

وهذه النقوش هي الوحيدة التي تسمّي أحد آلهة تنور، إلاّ أنّها لم تحتلّ مكانةً كبيرةً

---

(1) انظر أعلاه ص 193.

(2) انظر بارتليت 1989 ص 200-207 و Vriezen 1965 بشكل عام.

في المناقشة حول الشخص الذي كان يُعبد هناك. وقرر كلويك في الحال بعد تنقيباته أنّ (زيوس حداد) كان الإله الرئيس في تنور، وعدّه مُجسّماً بتمثال العبادة الرئيسة[1]. وقد طوّر المناقشة حول الآلهة والدولفين، إذ وَصَفَ الإله الرئيس أنه زيوس - حداد - جوبيتر وزيوس هو أكبر آلهة الإغريق، وجوبتر هو عشتار أو زيوس حداد. أما بالنسبة لصورة الذّكَرِ الذي يتصفُ باللحية فيرتبط بثيران، ويحمل صولجان. مما دفع كلويك إلى إجراء مقارنات مع تمثيل زيوس وحداد من الشرق الأدنى برمّته. وبكلّ جلاء، تعدّ هذه الظواهر مألوفة لعدد كبير من الآلهة المهمّين من الذكور في العالم الإغريقي والروماني وبلاد الرافدين. لا يرتبط نقش القوس مع النحت، في حين اقترح كلويك أنه بإمكان الأنباط الإشارة إلى الإله الأعظم على أنّه قوس، ولم يُعطَ مكانة مهمة خاصة في تنور[2]. ومن ناحية أخرى، وضع ستاركي مزيداً من التأكيد على النقشِ، وشخّص تمثال المذكّر أنّه قوس[3]، والأكثر من ذلك اقترح أنّ العبادة في خربة التنور ليست نبطية بصورة خاصة، وإنّما هي في الحقيقة استمرار للديانة الطبيعية للسكان الادوميون[4]. وحديثاً، اتبع ميلر منهجية ستاركي متجنباً أيّ ذكرٍ لزيوس أو حداد، وأكّد أنّ «النقش النبطي يعكس أنّ الإله الذي كان يُعبد هناك هو ايدومان؛ إله الادوميين»[5]. وأضاف هيلي (ذو الشرى) في المعادلة مقترحاً أنّ خربة التنور كانت مخصصة لـ (قوس- ذو الشرى) مثل الإله الأعظم على مستوًى «عالميٍّ»[6]. واتفقتْ مكنزي مع هيلي مؤكدةً « أنّ تمثال العبادة مذكّر. يمكن أنْ يمثل إلهًا لمعبد مخصّص لنسخة من (قوس - ذو الشرى) بصورة (زيوس - حداد)[7].

لُوحظ تنوّعٌ كبيرٌ في الآراء فيما يتعلق بتخصيص هذا المعبد في تنور، ومَنِ الذي تم تمثيله للعبادة. قبل كلّ شيء من المهم أنْ نؤكّد على أنّ ذلك يجب أنْ لا يتضمّن

(1) انظر على سبيل المثال، غلوك 1965 ص 86.

(2) غلوك 1965 ص 515-514.

(3) ستاركي 1968، 209، «وفي الحقيقة فإنّ الإله الوحيد الذي تمت تسميته في نقوش تنور هو الإله الادومي، الذي ينبغي أن يُشَخّص مع زيوس حداد بالطقوس الدينية البارزة.»

(4) المرجع نفسه. ص 210.

(5) ميلر 1993 ص 390.

(6) هيلي 2001 ص 140.

(7) ماكنزي وآخرون. 2002b ص 469.

أية صعوبة في استنتاج أنّ (قوسQos) كان يُعبد في خربة التنور في الفترة النبطية. ولحظنا أنّه كان معروفاً من خلال نقش معاصر. فالاسم معروف وشائع مثل اسم قوسميلك (*Qwsmlk*)، وهو اسم عَلَم معروف في بلاد الأنباط ومصر[1]. وعندما يظهر باسم شخصيٍّ فإنّ ذلك لا يشير إلى أنّ قوس لا يزال يُعبد، وفي الغالب يُعطي ذكرُهُ المتواصلُ انطباعاً بأنّ الاسم استمر في تمتعه بذات الأهمية في مناطق عدّة. والأكثر من ذلك، فإنّ حقيقة التخصيص التي قام بها (قوسميلك *Qwsmlk*) تعكس تشابهاً بين الاسم الشخصي وعبادة الإله. ويعدّ ظهور القوس في خربة التنور ملائماً جداً مع هذه الصورة للإله الواسع النطاق الذي كان معروفاً بصورة جيده في الفترة النبطية. من الجدير بالذكر أنْ نُشير إلى أنّه ليس من الضروري الربط بين بلاطة تحمل نقوشاً تذكارية مع نقش قوس والتمثال المذكّر للعبادة. إذ يبدو أنّ البلاطة التي تحمل نقوشاً تذكارية عُرِضت على أحد جدران المعبد تمثل أحد بقايا البلاط الموجود على ظهرها، لكنها لا توجد أية إشارة تؤكد أنّها تحتل موقعاً بارزاً، أو علاقة مع تماثيل العبادة. ومن الممكن الذهاب أبعد من ذلك لتأكيد أنّ خربة التنور كانت مخصّصه لـ (للقوس Qos) على الرغم من أنّه من المؤكد كان يُعبد هناك. وهذا بقدر ما يقدِّم لنا الدليل ولا يعمل على تقديم أية آلهة أخرى على توضيح صورة لموقف العباد.

نحن الآن في موقف سيّء بالنسبة إلى محاولة تحديد هوية الإلهة المؤنثة الرئيسة في تنور، إذ لم يرد ذكر لإله في أيّ نقش من الموقع. ومرة أخرى نلحظ تنوّعاً كبيراً في الأسماء التي اُقترحتْ. ولحظ كلويك أترعتا بجانب حداد بسبب الأُسود التي كانت تحيط بعرشها[2]. ورأى ستاركي دليلاً آخر لـ(ديركيتو لاسكالون Derketo of Ascalon) بجانب القوس؛ لقوة ارتباطها الأسطوري مع السمك والدولفين التي تظهر بصورة منتظمة في النحت في التنور[3]. ولم يرَ هيلي سبباً للربط الخاص مع البحر، واعتقد أنّ

(1) بارتليت 1989 ص207-204. من الجدير بالذكر هنا أن النصّ ثنائي اللغة الإغريقي - النبطي الذي يحمل إهداءً إلى الإله تم تشخيصه بعل أو (باللغة الإغريقي)، وهو إله آخر يرتبط بصورة خاصة مع مملكة الموابتين. وهكذا يبدو أنّ التقاليد الدينية الموابتية كانت مستمرة بنفس الصيغة في الفترات النبطية والرومانية. (النص عند جوسن وسافيناك 1909 , انظر: أيضا غراف 2004 ص149).

(2) غلوك 1965 CHS 9-11.

(3) ستاركي 1968 ص 230-228.

اللاّت أو العزّى سوف تكون ملائمة بجانب (قوس - ذو الشرى)[1]. واعتقد هاموند أنّ ايزيس (Isis) الملجأ الرئيس عندما يحتفظ بتشخيصاته للآلهة في البتراء[2]، وليس ثمة أيّ تأكيد أو أي مرشح مفصّل بشأن التمثال المؤنث الرئيس في خربة التنور وما بمثّله. ولا يعدّ الدليل جيّداً بدرجة كافية لأيّة آلهة. ويمكن أنْ يكون هذا الاستنتاج حتى الوقت الحاضر.

وخارج نطاق نقوش القوس والنقش البارز للعبادة في خربة التنور يبقى الدليل لهويات الآلهة الأخرى بهذه المواقع ضمن إطار الديكورات النحتية للفن المعماري. ولحظنا تواً أنّ الوجهة الرئيسة في كلّ من خربة التنور وذريح تكمن في عمل المجموعة ذاتها من المعماريين والنحاتين، وهذا يؤدّي إلى خلق أوجه تشابه بين الموقعين. ويتجسّد ذلك بالوصف المجسّم للأبراج في رسوم وتماثيل نصفية تبدو على الواجهة الرئيسة في ذريح والجانبين للمذبح (رقم 3) في التنور. لم تكن الأبراج التي أُكتشفتْ أولَ مرةٍ جزءًا من النحت المعماري، وإنّما ظهرت بتمثال يحيط بتمثال نصفي لتايك (*Tyche*) معززاً بنصرِ النسر المجنح تحت الأرض (**الشكل رقم 70**). وميّز كلويك على الفور الرموز التي تحيط بالأبراج، إلاّ أنّ الترتيب لم يكن مألوفاً[3]. وتنقسم الأبراج إلى نصفين تبدأ عادة من القِمّة مع الحَمَل، وبعدَ ذلك عكسَ عقرب الساعة إلى الأسفل إلى العذراء، أما الرمز الثاني فهو الميزان ويقع خلف القِمّةِ، وعلى الجانب الثاني من الحَمَل ثمة الأبراج إلى الأسفل من الجانب الآخر حيث الحوت في الأسفل.

وأوضح كلويك الترتيب باقتراح سنتين جديدتين تمّ الاحتفال بهما في تنور: الأولى: في الربيع، والأخرى في الخريف. وقسّم هذه الأبراج التي لحظها بصورة خاصة في مصر، لكن لا يُوجد متشابهات لهذا النوع من التغيير في الاتجاه والتعاقب[4]. ولم يكن تفسير كولويك مقبولاً من الجميع، لكن تُوجد توضيحات أخرى غير

(1) هيلي 2001 ص 61.
(2) هاموند 1990 ص 125.
(3) غلوك 1965 ص 415-413.
(4) انظر بشكل عام Bunnens 1969.

مقنعة[1]. ومهما كانت المضامين الدقيقة للترتيب؛ فإنّه من الواضح أنّ الأبراج تحتل مكانة مُهمة في الممارسات الطقوسية في التنور. فضلا عن أنّ الأبراج ملحقة بمكان ما في الجدار مثلما نرى ذلك في الآثار الموجودة على الجصّ. وقامت مكنزي بوضع تأريخ على أرضية أيقونية للمرحلة الثانية (في حدود سنة 100 ميلادية)[2]، ولحظت أنّ هذا النحت الذي حدّد ترتيب التماثيل النصفية للأبراج هو الذي كان يحيط بالمذبح رقم3 (الشكل 63)، وبناءً على ذلك، وضعت تاريخ لذلك في نقطة تتعلق بالقرن الثالث[3]. إذن تبدو الأبراج أنها قد بدأت تزداد أهميتها في القرن الثاني وإلى حدّ اختيارها لكي تُحيط بالتماثيل العبادة الرئيسة على واجهة المذبح.

تتخذ الأبراج مكانة مهمة في واجهة المعبد في الذريح؛ لأنها تعكس تماثيل نصفية وعلامات بين الانتصارات المجنّحة وتتويجها (الشكل رقم 66). وتوضّح الرموز التي عُثِرَ عليها أنّ الأبراج تتمتع بنظام معيّن من الحَمَلِ على اليسار إلى برج الحوت على اليمين. وربّما يُثير هذا الأمر الاستغراب مع الأخذ بنظر الاعتبار العلاقات الوطيدة بين الموقعين، ويؤكد على اعتماد ترتيب غير مألوفٍ من الرموز التي لها أهمية خاصة بالنسبة إلى التنور. فإذا كانت لها علاقة بالاحتفالات الدينية ـ بحسب اقتراح كيلويك ـ فإنّ الممارسات كانت خاصة بالمعبد.

وخارج نطاق الأبراج، لا يتوافر أيّ دليل حول هوية أيّ من هذه الآلهة التي كانت تُعبد في الذريح. ويتأتى الدليل الآخر الوحيد من خربة التنور من الجانب الفلكي، إذ إنّ التماثيل النصفية التي تتخذ شكل نسيج ربما أظهرت سبعة آلهة كوكبية. ويعدّ كلويك أول من اقترحَ ذلك، على الرغم من أنّه لا يستطيع أن يشخّص جميع التماثيل النصفية، في حين التزمت مكنزي الحذرَ فيما يتعلق بالعدد الدقيق للتماثيل النصفية، لكنها أكّدت أنّ وجود سبعة تماثيل نصفية غير مؤطّرة[4]، فإذا أخذنا بالحسبان سبعة

(1) انظر مثلا: جانيف Ganif 2009 ص348-347 بناية علي بنينس 1969 ادعى أنّ النظام المختار لرموز الأبراج يمكن قراءته في ضوء السمات الايقونية والأسطورية لاتاركاتيس العذراء والحوت، وناقش الارتباط الوثيق مع الآلهة السورية، وترتيب الأبراج يعدّ استجابة لبعض الاهتمامات الغنوصية الروحية واللاهوتية بخصوص عبادتها. ولابد من أن يتكرر ذلك من أنّه لا يوجد دليل واضح لعبادة أترعتا في تنور، ويجب التعامل بحذر شديد مع أي تفسير للأبراج في ضوء وجودها.

(2) ماكنزي وآخرون. 2002b ص 473

(3) ماكنزي وآخرون. 2002A ص 73.

(4) غلوك 1965 ص 471-453؛ ماكنزي وآخرون. 2002A ص 63. .

رسوم يبدو من المعقول أن نعدّ التماثيل السبعة غير المؤطّرة منفصلة عن الأربعة المؤطَّرة الأخرى؛ لذلك كانت تسكنها الآلهة الكوكبية السبعة.

يبدو عدم تكرار التركيز على الآلهة الفلكية في مكان آخر في بلاد الأنباط على الرغم من انه أُقْتُرِحَ أساسٌ نجميٌّ وكوكبي لبعض الممارسات والمعتقدات في المملكة[1]. وأعطى المنقبون في الذريح تفسيرين لظهوره هناك؛ الأول: في شرح المنحوتات ضمن سياق الوصف المشهور لسترابو لعبادة الأنباط للشمس مع المذبح الموجود في سقوف المعبد والدرج إلى السطح وكيفية تطبيق ذلك على الأماكن المقدّسة [2]. والتفسير الثاني: طالما أنّه لا يُوجد تأكيد تاريخ لإنشاء المعبد قبل أو بعد ضم بلاد الأنباط إلى الإمبراطورية الرومانية؟؛ لذلك أُقْتُرِحَ أنّ البرنامج الخاص بالديكورات ربما يكون احتفالاً بالنصر الروماني وبالنظام الكوني الروماني[3]. وعلى كلّ حال، يتعذّر وجود توضيح مُقنِع. وعندما نجد درجاً تؤدّي إلى السطح فإنّ هذه سمة مألوفة لعدد من المعابد في الشرق الأدنى، وليس لها أيّ ارتباط خاص مع عبادة الآلهة الكوكبية[4]. إنّ لتفسير النحت بوصفه نصباً للنصر الروماني في الجزيرة العربية له دعمه الأقوى في الرسوم الرومانية التي عُثِرَ عليها في الألواح المنحوتة في الواجهة. وليس من الواضح تماماً أنّ تكون الأبراج تعبيرًا عن النظام الكوني الروماني الخاص.

وربّما أنّ التفسير الأكثر إقناعًا ـ على أقلّ تقدير فيما يتعلق بالذريح ـ يمكن أنْ يكون ذلك التفسير الذي يأخذ بالحسبان سياقاً أوسعَ. ومثلما اقترح فيلنوف فإنّ موقع المعبد في طرق القوافل المزدحمة بين البتراء وبصرى قدّم له مدى أوسع من الزبائن ذوي سمة شركية[5]. ويقارن فيلنوف بين ديكور الواجهة، الذي عدّه تشريفاً للسلطة الرومانية من جهة، وعبادة أكثر تقليديةً لمجموعة من التماثيل غير المتأقونة التي كانت تمارس في الداخل من جهة أخرى، فكان هناك عاملان يسيران سوية لتقديم إطارِ عملٍ مناسب للعبادة. وربّما قدّمت الأفكار الكوكبية للواجهة إشارة

(1) انظر على سبيل المثال، هيلي 2001 ص 95-93، حيث يناقش نظريات متقدمة من اللجانب النجمي لطابع ذو الشرى.

(2) انظر أعلاه ص 25.

(3) المحيسن وفيلنوف 2005 ص 495.

(4) داوني 1976.

(5) فيلنوف 2000 ص 1558.

معترف بها بصورة واسعة بالنسبة إلى أولئك المارّة. وفي الداخل ربّما يسمح مجمّعُ التماثيل غير المتأقونة ببعض المرونة حول الشخص الذي كان يُعبد فعلاً هناك. وقد لحظنا أهمية التفسيرات الشخصية للآلهة في البتراء؛ لذلك يمكننا أنْ نوسِّعَ هذا النموذج إلى الذريح. أما بالنسبة للغموض الخاص بمجمّع التماثيل فإنّه يمكن أنْ يسمح للعبادة أنْ تبقى متناسقة مع جميع أولئك الذين مروا هناك. ويمكن للمتعبدين أنْ يروا الإله الذي يناسبهم. ولا يمكن أنْ يتوسع هذا النموذج إلى خربة التنور حيث يوجد اله وآلهة خاصة رئيسة في المعبد من خلال تماثيلهم الخاصة بالعبادة، إلاّ أنّ خربة التنور تقع على بُعد أكبر من الطريق الرئيس؛ لذلك يبدو من المحتمل أنّها كانت تستقبل الحجاج أيامَ احتفالية معينة.

يجعل غياب النقوش وصور العبادة ورسوم التماثيل من المستحيل أنْ نُدرك من هو الذي كان يُعبد في ذات الرأس. واقترح كلويك، أترعتا، أو اللاّت للمعبد الصغير، وعدّ ادنجر أنّ هذا يمكن أنْ يكون (إله المناخ أو إله الخصوبة) بوصفه معبداً تمّ تصميمه لخزن مياه الأمطار في حوض داخل الأرض[1]. وفي الوقت الحاضر، من الأفضل أنْ نستنتج أنّه ليس لدينا أيّ تشخيص لهوية الآلهة التي كانت تُعبد في معابد ذات الرأس. إنّ الذي يمكن أنْ نراه على أقلّ تقدير في المعبد الصغير عدم وجود أوجه تشابه توحي أنّ الإله ذاته أو مجموعة آلهة كانت تُعبد في ذات الرأس، كما هي الحال في خربة التنور أو الذريح. ولا تُوجد أيّة إشارة للرسوم الكوكبية السائدة في المعابد في الجانب الآخر من الوادي؛ لذلك يمكن اقتراح ـ من شكل الكوّة العبادية ومركزيتها ـ أنّ المعبد كان مخصّصا بصورة رئيسة إلى إله واحد، وليس إلى زوج أو مجموعة من الآلهة.

المتعبِّدون:

لعلّ أفضل دليل على خصوصية العبادة اليومية في هذه المواقع الثلاثة من خربة ذريح، هو التنقيبات المفصّلة للمدينة وما حولها، التي وضعت المعبد في سياقه المحليّ، وكشفت عن بعض التفاصيل المهمة المتعلقة بالممارسات العبادية. ويأتي حجم المعبد في المقدّمة فيما إذا قورن مع المدينة (**الشكل 64**). إذ يتضح أنّه كان واسعاً للأغراض الدينية للقريبة وحدَها، ويَفترض موقعُه على الطريق الرئيس أنّه كان يستخدم لعبادة

(1) غلوك 1965 ص 56. Eddinger 2004 ص 24.

المسافرين بالاتجاه الشمالي نحو بصرى وإلى اتحاد المدن العشر وبالاتجاه الجنوبي نحو البتراء. وتظهر سلسلة قاعات للجلوس حول كلا الفِنائيَن بحيث يمكن استقبال عددٍ كبيرٍ من المتعبدين وتقديم الخدمة لهم في الوقت نفسه. وشُخِصَتْ البناية الكبيرة الموجودة إلى الشرق من الفِناء الثاني (وهي قاعدة مستطيلة) بوصفها مخزنا. ومن هذا نستنتج أنّ البناية تتكون من طابقين ربّما كانت تُعدّ منزلاً للمتعبدين الذين يأتون إلى المعبد[1]. والسمة البارزة الثانية للمعبد وجود فِنائين، وهذا أمر غير معروف في بلاد الأنباط. وقارَنَ فيلنوف ذلك مع المعبد الموجود في القدس حيث لحظ تقسيم يفصل الرجال عن النساء، ويأتي هذا التقسيم مع خطوط تمّ اقتراحُها للذريح[2]، ويمكن مقارنة ما يشبهه في المعبد الرئيس في الحضر الذي يتصف بتقسيم المعبد كلّه.

وعلى كلّ حال، لا يُوجد أي معبد من هذه المعابد قُسِمت على الخطوط ذاتها، مثلما هي الحال في الذريح، حيث إنّ الأول والثاني متشابهان في الحجم والشكل، ومحاطين أيضا بالنوع ذاته من الغُرف. ويبدو محتملا أنّ نشاطاتٍ متماثلةً كانت تجري في كلتا الباحتين.

يتمثل مركز معبد ذريح في منصة للعبادة في الهواء الطلق خلف البناية، ولحظنا أنّ منصّات العبادة عبارة عن سمة منتظمة للمعابد في بلاد الأنباط، ويبدو من المحتمل القصد منها مسك قاعدة أو أكثر للتمثال، كما هي الحال في أماكن أخرى. وفي الحقيقة، اكتشف المنقبون قاعدة تمثال صغيرة على أرض مستوية مبلّطة إلى شمال البيت الكبير جنوب شرقي المعبد. ومن المحتمل أنّ هذا يرتبط بالمعبد بسلسلة من الدرج. واقترح المنقبون أنّ الرصيف نفسه كان مكاناً للعبادة أو أنّ التمثال كان يُعبد في السطح المجاور[3]. ولُوحظ في البتراء تميّزاً قليلاً في بعض الأحيان بين الفضاء الديني والفضاء الدنيوي، ويمكن ملاحظة مجمّع التماثيل ضمن السياقات المحلية. وهكذا لا نستبعد أنْ نجدَ دليلاً للنشاط الديني في الذريح خارج المعبد الرئيس.

(1) هناك عدد من الاكتشافات في البناية يقترح المنقبون وظيفتها: أولا وقبل كل شيء أنّ هذه الغرف الخاصة بالجلوس والطعام تم اكتشافها في مركز البناء، وثانيا: هناك أيضا جرار كثيرة ومكسورة مع فخاريات أيضا تشير إلى أنّ الطعام كان أيضا يُخزن يُحضّر في هذا المكان. (فيلنوف 1994 ص 746-749).

(2) فيلنوف 1994 ص 741-739.

(3) المحيسن وفيلنوف 2005 ص 491.

فهناك رسمٌ بارز يبيّن مجمعي تماثيل يحيطان بالمذبح أُكتشفا في إحدى الغرف قبل الدخول إلى الباحة الأولى[1]. وهما الدليل الوحيد لتماثيل الذريح، وأُستنتج منهما أنّ مجمّع التماثيل يشغل منصةَ العبادة.

ولكي نُعطي بعض الإشارات إلى الكيفية التي كانت تُعبد فيها استحضر المنقبون اقتباساً من ايبا فانيوس في المقدمة[2]، وأكدوا أنّها كانت أيضا تحصل في البتراء، وقد لحظنا مشكلات جدّية باستعمال ايبا فانيوس الذي كتب في القرن الرابع الميلادي مع إعادة تنظيم الممارسات الدينية في بلاد الأنباط، فقدّم وصفاً للتماثيل التي جُلبت من الغرفة تحت المعبد في أيام الاحتفالات، وينسجم ذلك آثار الذريح وذات الرأس خاصة، وتمّ بناء الغرف الداخلية تحت الأرض في المعابد في كلّ من المستوطنتين. وإلى شمالي الموقع، كان ايدنجر متأكداً من أنّ الغرفة تحت المعبد كانت تستعمل لجمع الماء، فضلا عن أنّها كانت مغلّفة ومكسوة بالجصّ والبلاط مع نظام خاص لتصريف المياه. وكانت إحدى الغرف تحت معبد الذريح مزيّنة بزخرفة، تتضمن كتابة متناسقة تحت منصّة العبادة، اقترح المنقبون أنّها كانت تُستعمل لخزن مجمّع التماثيل[3]. ويصف ايبافانيوس هذه أنهّا جُلبت في الأعياد والمناسبات ونُقِلت حول المِنَصّة، وهنالك مجال واسع لتطويق المكان ويتعلق وصفه بالبتراء، ولا يوجد أيّ معبد يتضمّن غرفا داخل الأرض. وربما يعكس لنا ممارسة حقيقية.

وفي الوقت الذي نجد من الصعوبة جداً استعمال وصف ايبافانيوس لتنظيم هذه المعتقدات الخاصة فإنّه يقدّم لنا إحدى الرؤى القديمة القليلة جداً حول الممارسات العبادية في الجزيرة العربية القديمة، فضلا عن الغرف السريّة تحت الأرض في الذريح التي يمكن في ضوئها أنْ نقدّم فَهْماً أفضل لهذه الرؤية.

يُوحي العدد المهم لأوجه التشابه بين الذريح وخربة التنور أنّ العبادة في هذين الموقعين كانت تجري بصورة متماثلة، ويتضمّن كلّ منهما باحةً مع صفٍّ للأعمدة مع درج، ربما كان يُستعمل مقاعدَ للمشاركين، ويوجد في كلّ منها قاعة للطعام والجلوس محاطة بالباحة مع إمكانية الوصول إلى السطح عن طريق درج موجودة

---

(1) فيلنوف 2000 الشكل. 8.

(2) انظر أعلاه ص 30-28.

(3) فيلنوف 2000 ص 1558-1557.

في مكان ما في الموقع. ويوجد في كلّ منها أكثر من مذبح في الفناء وفي كلتا الحالتين فإنها خارج المركز وباتجاه المعبد، فضلا عن أنّ الغرفة الداخلية لكلّ من المعبدين غير مسقّفة.

واقترح المنقبون في خربة التنور إمكانية وجود منصّة مماثلة للعبادة بدلاً من المذبح، كما هي الحال في الذريح (الشكل رقم 63)[1]. وتستند مناقشتهم إلى حقائق مفادها أنّه لم يُعثَرْ على سطح المِنَصّة، وأنّ دليل القربان في الغرفة في سياج الغرفة ضئيل جداً[2] وهنا يمكننا أنْ نضيف أنّ السياج الداخلي هو في الحقيقية موقع غريب لإدارة كَمّ كبيرٍ من القرابين، إذا عددنا أنّها كانت أعمالاً عامة. إنّ الجدران في السياج ترتفع إلى أعلى قِمّة المِنَصّة وأنّ أيّة طقوس كانت تُقام هناك تكون مرئية للناس القليلين الذين هم أهل لذلك. والأكثر من ذلك، وكما هي الحال في الذريح، تحتوي خربة التنور على أكثر من مذبح خارج المعبد لتقديم القرابين. ويوجد هناك ما يؤيّد كلّ ما يُقَدّم إلى الآلهة، ويتجلّى ذلك بصورة تلقائية بشكلٍ مجسّم لائق. ويظهر تمثال نصفي وقاعدةٌ للتمثال محفورة على صخرة في البتراء وربما أنّ ذلك يمثّل الإله نفسه (الشكل رقم 72). ومن ناحية أخرى، سبّبَ وصف المِنَصّة الوسطى بأنّها مذبح أيضا صعوبات جَمّة لستاركي بسبب موقعها في المذبح، في حين أنّ تماثيل العبادة في الأماكن المجاورة. وعرض عددا من البنى المتشابهة في الشرق الأدنى، لكنه لم يستطعْ أنْ يجدَ ما يوازي ذلك في التنور[3]. ويعدّ اقتراح كلّ من المحسين وفيلنوف بأنّ المِنَصّة يجب أنْ تُرى أنّها *mwtb* تذكاري مماثل للمذبح الذي اقترحه كولويك.

يجب أنْ لا تكون المكوّنات الداخلية للمعابد في خربة التنور وذريح متميزة كما أُقتُرِحَ في بعض الأحيان، إذ يبدو أنّها كانت تحت سيطرة الموظفين الرسميين أنفسهم. ويسجّل النقش الذي يعود إلى سنة 7/8 قبل الميلاد من تنور، والذي أُقتبسَ في أعلاه تخصيصاً من قبل «رأس عين لبن» (*rš ʿyn lʿbn*)، (وهو رئيس العين). وهنالك

---

(1) المحيسن وفيلنوف 2003 ص 99.

(2) استنتج كلويك أنّ المنصة كانت مذبحا قربانيًا على أساس القرابين التي تقدّم وعُثِرَ على عظام حيوانات صغيرة متفسخة (1965 ص90)، وُجِدَ ذلك داخل المذبح، وعُدّت ك الحبوب المحروقة والعظام التي وُجِدت في هذه الغرف الصغيرة تحت الرصيف هي بقايا القرابين التي كانت تقدم ص99-98. ولا يوجد تأكيد تام بأنّها كانت تقدَّم إلى الموقع فيما بعد.

(3) ستاركي 1968 ص 221.

نصٌّ آخرُ للموظف نفسه من الموقع[1]. وإنّ اسم (عين لعبان) موجود اليوم في وادي لعبان، الذي يقع جانبَ الذريح. ومن المحتمل جداً أنّ هذه إشارة إلى إحدى العيون القريبة من ذريح، وينبغي أنْ يكون رئيس العين موظفاً مهمّاً في المدينة. أما اللقب فإنّه له ما يوازيه في بالميرا[2]. ونعلم جيداً من مكان آخر أنّ تقسيم المياه وتوزيعها تعدّ مسألة مهمة للحياة اليومية في بلاد الأنباط[3]. وأصبحت أوجه التشابه القليلة في الديكورات وفي التخطيط أكثر وضوحاً لكلا الموقعين. وينبغي أنْ تكون تحت سيطرة المجوعة ذاتها أو العائلة نفسها، فقد شغلت منزلاً كبيراً وهو (**المسكن رقم V1**) القريب من معبد الذريح، وربما كان يعود إلى مالكي القبر التذكاري الكبير.

وفي الوقت الذي تكون خربة التنور والذريح مترابطتان بعرى وثقى، فإنّه يؤشر ذلك ضمن سياق أوسع لكلتهما. وقد بدت التنقيبات الحديثة في الذريح وأكّدت وظيفة ذلك بوصفه معبداً مهماً على الطريق. ونلحظ مجموعة من الأبنية خلف النهاية الجنوبية للمعبد إلى شرق البيت الحديث (على **شكل 64**) تعدّ معاصرة للمرحلة الرئيسة للمعبد، ويبدو أنّه كان نُزُلاَ للمسافرين وحمّامات عامة[4]، وتوجد مجمعات كبيرة على طول القواعد المستطيلة تقدّم تسهيلات لعدد كبير من المتعبدين.

وتختلف هذه المنطقة عن المنطقة المحيطة بتنور، ومنها قِمّة التل الصغير على ضفة وادي حسا. وترتكز الأهمية الدينية للمواقع على بروز طبقة من الصخر البركاني الأسود، الذي يواجهها عبر الوادي (**الشكل رقم 71**). وعلى كلّ حال، لا تتمتع بالتسهيلات التي تقدّم ما يحتاجه المسافرين في الذريح. ولا تُوجد ترتيبات أساسية لخزن المياه، ولا يوجد أيضًا مستوطنة مرتبطة بالمعبد. وبناءً على ذلك، تعدّ مكاناً للحج ومن المحتمل جداً أنها كانت مخصّصه لأيام احتفالية معينة. واقتراح أنّ خربة التنور ربّما كانت هدفاً للمواكب التي تبدأ في الذريح وتحمل مجمّعاً للتماثيل من جانب إلى آخر[5]، يمكن أنْ يدعم دليل الطرق المؤديّة إلى المعابد في البتراء،

---

(1) للاطلاع على النص الثاني انظر سافيناك 1937 ص 410؛ ديجيكسترا 1995 ص 66.

(2) ʿrbnwt ʿyn : PAT 1919. انظر أيضاً كايزر 2002 ص 144.

(3) انظر بادين 1962.

(4) المحيسن وفيلنوف 2003 ص 91.

(5) المرجع نفسه. ص 99.

معززا بتصاميم مشابهة تعدّ من المكونات المعبدين، ويُفترض أنّ الممارسات ربّما كانت تختلف بدرجة كبيرة بحيث كانت تلائم مجمّع التماثيل ذاته[1]. ويتخذ دليلنا للموقع شكل مقاطع تخصّ المتعبدين وممارسات العبادة في ذات الرأس. إنّ الذي يمكن فَهمه على كلّ حال، أنّ الطقوس كانت تُدار هنا، وكانت مختلفة عن تلك الموجودة في الجانب الآخر من الوادي. ويعدّ المعبد الصغير فريداً لا يلائم مناسبات واحتفالات عامة كبيرة، كما في خربة التنور أو الذريح، ولا يتسع للولائم الطقوسية التي كانت تُعقد في القاعات المخصصة للطعام والجلوس المحيطة بمبني المعبد. أما بالنسبة للمعابد الكبرى في ذات الرأس، فهي ذات طابع مشابه أكثر، لكن يمكننا أن نركّز في نقطة مهمة تتعلق بقاعات الاستقبال والجلوس والأكل، وهي غرف طعام على النمط الروماني. لكن لم يتمّ التحقق من ذلك بتفاصيل كافية لكي نحدّد فيما إذا كان التخطيط الداخلي ذا تصميم مشابه. وعلى كلّ حال، لا توجد إشارة على أقلّ تقدير لسلسة مماثلة من القاعات ضمن إطار مبنى المعبد.

استنتاجات:

قدّم عَرضُنا للمعابد في هذا الجزء من بلاد الأنباط ملامحَ مميزةً عدّة. فقد لحظ ستاركي ذلك وعبّرَ عنه بالتعابير الآتية: «لا يمكن أنْ نصفَ هذه المعابد أنّها نبطية إلاّ بالمعنى العام جدّاً؛ لأنّ الآلهة يمكن أنْ تكون (مؤاب وايدوم)، ويميل طابعهم إلى النمط الإغريقي الشرقي أكثر مما هو نبطي»[2]. إنّه ديكور معماري مجسّم وخاصّ لا يخلو من تأثير خارجي. وتضع هذه الملاحظة على أقلّ تقدير كلاًّ من خربة التنور والذريح بمعزل عن المعابد التي تفحّصناها في أماكنَ أخرى في المملكة. ويوضح ستاركي ذلكّ من القيام بتمييز الطراز النبطي من غيره. وكما لحظنا في المقدمة تظهر مشكلات تتعلق بتأطير تحليلنا بهذه التعابير، فعندما تكون هذه المعابد مختلفة عن غيرها في المملكة، لا يعني استبعادها من الطراز النبطي، لكن يمكن أنْ ننظر إليها أنّها أنموذج آخر من تنوّع الممارسات والتقاليد الدينية في بلاد الأنباط.

وليس فقط أنّهم سلطوا الضوء على تنوّع النماذج الدينية ضمن إطار المملكة، لكن المؤكد وجود ملامح تباعد بعض المعابد عن بعض. وهكذا بنى المهندسون أنفسهم

(1) بالنسبة لأساليب الطواف في البتراء، انظر أعلاه ص 68-66.
(2) ستاركي 1968 ص208 .

المعماريون خربة التنور وذريح بنمط معين، فكانا مُلكا للعائلة ذاتها، يضاف إلى ذلك الأبراج التي تحتل موقعاً بارزاً في المعبدين، أنّها وضعت بصورة مختلفة. وعلى الرغم من أنها تبعد مسافة عشر كيلومترات، فإنّ آثار ذات الرأس تكشف لنا تقليداً دينياً مختلفاً تماماً. وتعكس لنا الآثار المعمارية القليلة المتبقية من معابدها الكبيرة عدم وجود أيّة نظائر ومتوازيات مع تلك الموجودة في جنوب الوادي، فضلاً عن اختلاف تصاميمها، ولا يوجد نظير للمعبد الصغير الخاص في أيّ مكان آخر في الموقع في المملكة. ويقدّم تحليلُ هذه المواقع الثلاثة نهاية ملائمة لتفحّصنا للحياة الدينية في بلاد الأنباط فضلا عن أنّها تلقي الضوء على بعض المشكلات المشتركة التي واجهناها.

لقد قَطعَ العمل الآثاري في القرن العشرين خطوات واثقة تقدّم فَهمًا جيدا، لكنّ هناك شكّا كبيرا يتعلق بنقاط جوهرية مهمة، لا يمكن أنْ نكون متأكدين من كرونولوجيا لها، وربما تثير كثيرًا من الشكوك حول فترة بنائها في مراحلها الرئيسة، إلاّ أنّ العقبة الكأداء الرئيسة لفَهمنا هي الحاجة الملحّة إلى دليل يقوم على كتابات منقوشة، عندئذٍ نكون متأكدين، مثلا، من اسم أحد الآلهة التي تُعبد هنا، ما يُمكّننا من إعادة ترتيب الجانب المعماري والنحتي اللذين يعاضدان الأدلة.

الفصل السابع

استنتاج

قمنا حتى الآن بعرض ممارسات وتقاليد مختلفة تعمل على تنظيم الحياة الدينية في بلاد الأنباط. وكما أسلفنا في المقدمة، لم يكن المسح شاملاً، فضلا عن أننا لم نذكر أيّ تخصيص دينيّ من المملكة أو تحليل لآثار كلّ بناية دينية. لقد أخذنا بالحسبان جميع الأدلة المهمة التي تسمح لنا بتكوين صورة للأنماط الدينية والاجتماعية لديانات مختلفة في بلاد الأنباط. والآن يكون من الملائم العودة إلى مسألة أكثر أهمية، وهي التي أُثيرت في بداية هذه الدراسة، وتفحص فيما إذا كانت هذه المادة موجودة ضمن الدارسة لتكشف النقاب عن خطوط عامة للنظام الديني المتناسق الذي يعدّ مميِّزا للملكة، والمؤكَّد هناك بعض الملامح التي تبدو ملائمة في بلاد الأنباط. وبكل اختصار سوف نتفحّص هذه بصورة فردية قبل إعطاء استنتاجاتنا الختامية.

التقليد المتأيقن:

يعدّ التمثيل وعبادة الآلهة بصيغة مجمّعات تماثيل، السمة المميزة للممارسات الدينية في بلاد الأنباط، والواضح هناك معرفة أوسع لهذا في الأزمنة الغابرة من خلال الدخول من سودا Suda، ووصف تمثال (ثيوز اراس) (Theus Ares) في البتراء[1].

تكشف دقة الخطوط العامة الرئيسة لهذا التقرير النقاب عن الربط بين البتراء ومجمّع التماثيل في ألفية واحدة على أقلّ تقدير، وقد لحظنا وجود مجمّع للتماثيل ليس في البتراء فحسب، وإنّما في كلّ جزءٍ من بلاد الأنباط؛ لذلك مادة مشتركة للعبادة. ولم يُعْثَرْ على دليل ماديّ يشير إلى استعمال هذه المستوطنات كما هو متوقع نتيجة

(1) انظر أعلاه ص 31.

للظروف الخاصة بالدليل، ومنها حال الدليل نفسه في البتراء والحِجر مثلا، إذ نلحظ أنّ مجمّع التماثيل محفور بجانب الجبل والمنحدرات ما أدّى إلى ديمومتها، وأما في حوران فعبثت الاستعمالات المتعددة للحَجَر المستطيل في بنايات عدّة في الألفين الماضيين، فلم تُعدّ قواعد التماثيل قابلة للتمييز في الوقت الحاضر. وفي الوقت الذي نأخذ بنظر الاعتبار السياق اللاحق، يبيّن لنا الظهور الواسع النطاق لقواعد التماثيل في العملة البلدية المضروبة أثناء الفترة الرومانية أنّها كانت مواد عبادية للمستوطنات النبطية في المنطقة، إذ ليس من المدهش وصف التقليد المتأيقن أنّه عنصر رئيس في «الديانة النبطية»[1]. ولحظنا بان هذه المنحوتات المجسّمة أُنتجتْ ضمن السياق النبطي بدقّة؛ لذلك أصبح واضحًا أنّها من نتاج تأثيرات خارجية وغريبة على هذه التقاليد[2]. وترتبط أحيانا ارتباطاً وثيقاً بالنحت المتأيقن **(الشكل 72)**، لذلك تطلّبت مداخل حديثة لهذا الأنموذج لوضعه موضع التفحص، مثلا، لفت غيفمان (Gaifman) التنبّه إلى عدم تناسقه بتوضيح تنوّع الفن الديني في بلاد الأنباط[3]، ولاسيما أنّ نحت تماثيل عين بملامح مجسّمة دُمِجَتْ مع النحت المتأيقن، وأفضل مثال يأتي من معبد الأسود المجنّحة في البتراء **(الشكل رقم 2)**. وتعكس مثل هذه المنحوتات أنّها مرحلة انتقالية بين التقليد النَبَطيّ والتقليد الأجنبيّ. وبناءً على ذلك، تبدو الآن أفضلية إعطاء تنوّع للممارسات الدينية، كما لحظنا ذلك في بلاد الأنباط وفي البتراء نفسها، فوضع التماثيل بجانب النماذج التي تتضمن الأقواس، وهذا بدوره يكشف عن الوجود المشترك للنحت المتأيقن والمجسّم، ما يدلّ على قدرة المتعبدين في بلاد الأنباط والبتراء أنْ يرسموا لوحاتٍ فنيةً مختلفة في تماثيلهم لا تُفسَّر وجود صراع أو انتقال بين تقاليد مختلفة.

وسوف يكون الأمر أكثر ملاءمة أنْ نصف ممارسات الأنباط الدينية بأنّها غير متأقونة تماماً، وأنّ فكرة التقليد النبطيّ المتأيقن يمكن تشخيصها في الدليل الذي يبدو للعيان أنّه نتاج حديث. والأكثر تأكيدا من ذلك هو أنّ تماثيل العبادة غير المأقونة التي أُنتجت في بلاد الأنباط تعدّ جزءًا من تقليد أوسع بكثير من تقليد عدم

(1) انظر بشكل كامل معظم عمل باتريك 1990؛ أيضا هيلي 2001 ص 189-185.

(2) انظر أعلاه ص 34-32.

(3) غيفمان 2008 ص67 «إن آثار الفن الديني النبطي أبعد من أنْ يكون متنوّعة ومعقّدة، وإنّما هي نتاجات وتعبيرات لعوامل عديدة أخرى أكثر مما تكون ثنائية الأقطاب».

الأقونة الدينية. ويمكن أنْ نجد مثلَ هذه العبادات في مناطق البحر المتوسط تكون مترابطة في الفكرة الحديثة والقديمة مع الشرق في الأعم الأغلب. ويتجسد المثال الأكثر شهرة في الحجر الأسود الكابال (Elagabal) من امسيا (Emesa) الذي جلبه الإمبراطور إلى روما، على الرغم من شكوك مواطنيها بتلك العبادة الأجنبية الجديدة. وعَرض ستيورات حديثاً الدليل الخاص بتعاملهم مع العالم الإغريقي - الروماني الأوسع، وتوصّل إلى استنتاج مفاده أنّه لم تُدْرَكْ صور العبادة غير المتأيقنة والمجسّمة للمتعبدين القدامى، ذلك أنّها تعدّ أصنافًا مميزة مثلما أدركها الباحثون المحدثون، وأنّ كلّ منهما تلقى معاملة مماثلة[1]. وربما لهذا تأثير في الكيفية التي علينا أنْ نفهم التمييز ذاته أو الحاجة إليه في بلاد الأنباط، إذ عَمِلَ ذلك على انتقال الممارسة الدينية في المملكة إلى خط يتماشى مع منطقة المتوسط.

ولدينا إشارات واضحة حول تقليد للنحت المتأيقن في شمال غرب شبه الجزيرة العربية قبل ظهور مملكة الأنباط. وأفضل دليل ما ورد عن هيرودوتس:

σέβονται δὲ Ἀράβιοι πίστις ἀνθρώπων ὅμοια τοῖσι μάλιστα, ποιεῦνται δὲ αὐτὰς τρόπῳ τοιῷδε: τῶν βουλομένων τὰ πιστὰ ποιέεσθαι ἄλλος ἀνήρ, ἀμφοτέρων αὐτῶν ἐν μέσῳ ἑστεώς, λίθῳ ὀξέι τὸ ἔσω τῶν χειρῶν παρὰ τοὺς δακτύλους τοὺς μεγάλους ἐπιτάμνει τῶν ποιευμένων τὰς πίστις, καὶ ἔπειτα λαβὼν ἐκ τοῦ ἱματίου ἑκατέρου κροκύδα ἀλείφει τῷ αἵματι ἐν μέσῳ κειμένους λίθους ἑπτά: τοῦτο δὲ ποιέων ἐπικαλέει τε τὸν Διόνυσον καὶ τὴν Οὐρανίην. (III. 8)

«لا يوجد رجال يحترمون العهود أكثر من العرب. وهذا هو الذي جعلهم أناس يقفون بين طرفين متخاصمين ويقومون بجرح راحة اليد إلى الإبهام بحجرة حادة وأخذ قطعة من عباءة كلّ واحد منهم، ويلطخون سبع حجرات بدمهم في الوقت الذي يدعون دايونسوس واورانيا». (**ترجمة مقتبسة من كود لي**).

ويعتقد روش أنّ هذا الوصف نوع من الممارسة يقوم بها العربي بلطخ الحجر

(1) Stewart 2008.

بالدم، وربما يعدّ أساسيًا بالنسبة إلى الطقوس الخاصة بالتماثيل في بلاد الأنباط[1]. يبدو أنّ استعمال الدم في الطقوس في بلاد الأنباط أمراً محتملاًن والمؤكد ملاحظة الطقوس التي كانت تنفّذ في المعابد في البتراء أو في الحِجر. وضمن هذا السياق، ربما يُفَسّر مزج الدم في ضوء القرابة القبلية والاجتماعية، ويعدّ رمزاً لأهمية وشائج الدم في مثل وسط هذه المجموعات[2].

ومن تيماء تأتي إشارات أكثر دقة، إذا لحظنا أنّ هذه هي المنطقة الوحيدة في المملكة التي تتضمّن كتابات منقوشة أو منحوتات غير متأقونة ترجع إلى ما قبل الفترة النبطية بوقت طويل، مشابهة بصورة مدهشة لتلك الموجودة في معبد الأسود المجنّحة التي يرجع تأريخ أول ظهور لها في بلاد الأنباط[3]. وعندما قام سكان بلاد الأنباط في البتراء وأماكن أخرى بحفر مجمّع التماثيل يبدو أنّهم كانوا يقومون بتقليد فنيّ له تاريخ طويل في المنطقة. في الوقت الذي يبدو مؤكّدًا وصول هذا الدليل إلى أَوَجِهِ في المملكة، بحيث لا يمكن وصفه أنه ظاهرة نبطية خاصة.

طقوس الولائم:

تظهر سمة أخرى تتناسق والمادة الخاصة بكلّ ديانات بلاد الأنباط، هي وجود قاعات الاستقبال والجلوس والطعام. ولدينا أمثلة عدّة من الصخور شاخصة من البتراء والحِجر، في حين تكشف آثار المعابد وسط بلاد الأنباط، أنّها كانت محيطة بهم. ولم تظهر أيّة آثار مادية حتى الآن من النقب، لكن لحظنا أنّ النقوش تعكس لنا أنّ (mrzh) مجتمعات تعنى بطقوس الولائم، وهذا ما حصل فعلاً في الفترة النبطية. أمّا حالة وجود دليل من حوران النبطية، فإنّه نتوقّع أنْ نكون قادرين على تشخيص قاعات الاستقبال والجلوس والطعام إذا كان لها وجود بصورة فعلية.

ويبرز نقش من بالميرا يعنى بالمناقشات الخاصة بطقوس الولائم في بلاد الأنباط، على الرغم من أنّه أُنجِزَ بعدَ خضوع مملكة الأنباط للسيطرة الأجنبية، إلاّ أنّ المؤلف يُشخّصه بأنّه نبطيّ صُراح، إذ يعرض مذبحين لـ (šy‘'lqwm 'lh' ṭb wškr' dy

---

(1) روش 2004 ص 178.

(2) Hoyland 2001 ص 115.

(3) انظر أعلاه ص. 147.

l' št' ḥmr......)، (شي القوم الإله الكريم والمكافئ الذي لا يشرب الخمر)[1].

لقد لحظنا أنّ هذا الإله ظهر في الحِجر وكان مألوفاً في حوران النبطية[2]. ويذكر دايوروس الصقلي في وصفه للأنباط كيف أنّ من عاداتهم عدم شرب الخمر[3]. واقترح تكسيدور Teixidor أنّ هناك حظر على الخمر يمكن توضيحه بنمط الحياة البدوية للأنباط، التي عرضها ديجيكسترا في مناقشته لسكان الأنباط وعدّهم حَضَريين في القرن الأول الميلادي[4]. ويساور وصف الأنباط أنهم بدو أو حضر كثيرٌ من الإشكالات، إذ لحظنا من غير الحكمة أنْ نربط مثل هذه الأهمية بتعليق دايدوروس، الذي أظهر تناقضاً في تقريره، ربّما يكشف نفورهم من الخمر عن جزء من نمط حياة مجموعات من الأنباط، وليس بوسعنا أنْ نقول أكثر من ذلك.

وعلى كلّ حال، أكّد بقاء مئات القاعات الخاصة بالاستقبال والجلوس والطعام في البتراء على بقاء الوظيفة البارزة لطقوس الولائم ظاهرة إلى يومنا هذا. وكما نُوقش في أعلاه، أدّت دوراً مُهمّاً في المجالين الجنائزي والديني[5]. ويمكن ربط ذلك مع مجمّعات القبور التي اُسْتُخدمت في المراسيم الخاصة للحفاظ على ذكرى الأسلاف. ويمكن أنْ يشكّل ذلك جزءًا من مجمّعات أكبر للمعابد في مرتفعات المذبح، مثلا، في موقع مماثل تم تشيده في خربة التنور وخربة ذريح. وتتم الإشارة إلى وجود الآلهة من خلال مجمّع التماثيل أو الكوّة للإمساك بالتمثال في جدار الغرفة. ومن الواضح تماماً إنّها تعدّ أنصابًا خاصة، مثلا، يذكّرُ النقش الطويل الموجود في قاعات الاستقبال والجلوس والطعام في معبد عبادة بأسلاف البنّائين، ويعكس لنا ملكيته التي تعود إلى عائلة خاصة[6]، ولدينا نصوص بشكل مقطوعات من مرتفعات المذبح تكشف لنا كيف أنّ (mrzh) يمكن تنظيمه على طول الخطوط المهنية المعروفة من حوض المتوسط[7].

وفي الوقت الذي تعدّ فيه قاعات الاستقبال والجلوس والطعام معروفة بكلّ

(1) CIS II 3973; PAT 0319.

(2) انظر أعلاه ص 146. وانظر هيلي أيضا ص 147-143.

(3) أعلاه ص 23.

(4) Teixidor 1979 ص 86. 1995 ديجيكسترا ص 109.

(5) انظر أعلاه ص 79-77.

(6) انظر أعلاه ص 92، رقم. 5.

(7) انظر أعلاه ص 78.

تأكيد في بلاد الأنباط، فقد ركّزت الدراسات على الكيفيّة التي تعدّ فيها جزءًا مُهمًا من تقاليد دينية أوسع. ويستنتج تارير Tarrier مثلا، في دراسته قاعات الاستقبال والجلوس والطعام في بلاد الأنباط وبالميرا أنّ «طقوس الوليمة البالميرية والنبطية ترتبط بتقليد موغلة في القِدَم»[1] مع ربط خاص بين المنطقتين مع (rb) (mrzh) (mrzh)، وهو رئيس (mrzh) تمّ تدوينه في نصوص من كلّ من البتراء والنقب وبالميرا[2]. ويعكس وجود قاعات الاستقبال والجلوس والطعام وتقاليد الوليمة ظاهرة مألوفة في الممارسات الدينية في الشرق الأدنى والمتوسط. وبناءً على ذلك، فإنّه من الصعوبة بمكان فهم أيّة ممارسات يمكن تصنيفها أنّها (نبطية) بصورة خاصة من المادة التي لدينا من المملكة.

ذو الشرى:

وفي الوقت الذي تعدّ طقوس الولائم والرسوم غير المتأقونة في بلاد الأنباط أيضا جزءًا من تقاليد دينية قديمة وواسعة، إذ يبدو الربط بين ذو الشرى والمملكة أمرًا مميّزًا، ولعل اقتراح توزيع الآلهة أمرٌ وارد. وفي الفترة النبطية كان ذلك محدّدا ضمن حدود المملكة، لكنه وُجِدَ خارجَ المملكة، ففي هذه الحال يعدّ ضمن السياق النبطي خاصة. وإنّ أفضل مثال على ذلك ميناء التجارة المهم في بوزولي (Pozzuoli) في ايطاليا، إذ تؤكد الإهداءات وجود ضريح إله التجار الأنباط. ويتعلق أطول هذه التقارير بسلسلة من نشاطات البناء في المعبد:

1. d' mḥrmt' [dy ḥ]dt[w...]t w'ly nḥš'[...
2....]l[...] wmrty dy mtqr' zdbt [...
3....]ṣy ṣydw br 'bt mn dy lh 'l ḥyy ḥrtt mlk n[bṭw wdy
4. [ḥ]ldw 'tth mlkt nbṭw wdy bnyhm byrḥ 'b šnt 14 [...
5....] 'ḥr zmn 'bny mḥrmt' qdmyt' dy 'bd bnhbl br bm[...
6. [bšnt] 8 lmlkw mlk nbṭw yhbw bgw mḥrmt' d'[...

«هذا هو المعبد الذي أعاد... وكذلك (ly) النحّاس... و(mrty) المعروف أنّه (zdbt... sydw) ابن عُبادة على حسابه من أجل حياة الحارث ملك الأنباط،

(1) Tarrier 1995 ص 180.
(2) انظر أعلاه ص 104.

و(هولدو- Huldu) زوجته، ملكة الأنباط وأولاده في شهر آب من السنة 14 في الوقت الذي تمّ فيه بناء المعبد وعمل (bnhbl) ابن... في السنة الثامنة من مالك ملك الأنباط. وقاموا بتشييد ذلك المعبد...[1]».

يرجع تاريخ هذا النص إلى 5 ميلادية ويعرض لنا معبد أُقيم في أواسط القرن الأول قبل الميلاد[2]، ولدينا نقش آخر يقدّم بعض التفاصيل بشأن بالقرابين التي كانت تُقدَّمُ في المعبد، تكشف لنا أنّها كانت مخصّصة لـ(ذو الشرى):

1. *[ʿl]h try gmly' dy*
2. *qrbw zydw w'db'lg'*
3. *bny tymw ldwšr' dy*
4. *br hn'w*
5. *[... š]nt 20 lḥ[rtt]*
6. *[mlk nbṭw]*

هناك جَمَلان (zydw وdblg) قُدِّما على أنّهما أبناء (tymw) ابن (hnw), إلى ذو الشرى... السنة 20 من الحارث ملك الأنباط[3].

نلحظ عدم الاتفاق فيما إذا أنّنا نواجه هنا جِمال يتمّ تقديمهم، لكن يبدو أنّ هذه النماذج أكثر احتمالاً[4]. وعُثِرَ على عدد من المواد قرب ذلك منقوشة مع (DUSARI, SACRUM) تؤكد الربط مع ذو الشرى، وتتضمن المذبح وقاعدة كبيرة فيها ستة تجويفات، يبدو أنّها تناسب قواعد التمثال مع وجود قاعدتين صغيرتين بثلاثة تجاويف ولوحتين لكلّ منها. يشكّل ذلك إشارة واضحة لترتيبات العبادة التي لحظناها في بلاد الأنباط، ونستطيع أنْ نتصور الزوّار أو مجموعة نبطية صغيرة تعمل على إحياء هذه الطقوس لبلادهم. ويعرض النقش الأول احتمال استعمال المعبد

(1) CIS II 158. See also Lacarenza 1988–89 pp. 123–125, Quellen pp. 116–118 and Yardeni

2000, A 310, B [101]. 72-73 .1995 تتبع الترجمة ديجيكسترا أساسا ص

(2) بالنسبة لتاريخها انظر ديجيكسترا 1995 ص73 .

(3) CIS II 183. The text follows Quellen p. 118.

(4) اترام تان تين 1972 ص143 -144، « يمكن أن تُقدَّم الجِمال أيضا كقرابين»، هيلي ص102. إنّ اكتشاف عدة نماذج من الطين المفخور للجِمال في البتراء يعطي بعض الإشارة إلى الكيفية التي ظهرت فيها. انظر: تاتل 2009 ص181-177.

لفترة قرن. والحقيقة تعطي النقوش باللاّتينية انطباعاً أنّها كانت دائمية، وتوحي أنّ المعبد كان يتناسب مع جمهور أوسع.

هناك تخصيصات ذُكرت للآلهة من ميلتوس، ودي لوس، ينبغي أنْ ندرجها هنا. الأولى: مثل ما ورد في النص الأول في أعلاه بوزولي يتضمّن صيغة (lhyy)..:

1....] šly 'ḥ mlk' br tym[w...
2....]t' 'l ḥyy 'bdt mlk' byrḥ ṭ[bt...
3. Συλλ]αῖος ἀδεφὸς βασιλ[έως...
4. ἀνέθηκεν Διὶ Δου[σάρει...

Sly... هو شقيق الملك، ابن tymw.. لحياة الملك، في شهر tbt.

«... شقيق الملك مخصص لزيوس ذو الشرى[1].

ويشخّص لقب (شقيق الملك) أنه ساليوس المشهور، الرئيس الإداري لعُبادة الثالث الذي حاول أنْ يحبط المناورات بالإمساك بالملكية، لكن مناوراته أحبطها الحارث الرابع. ومن المحتمل أنّ تاريخ هذا النص يعود إلى سنة 9 قبل الميلاد، عندما سافر سيلايوس إلى روما ليحصل على تأييد اوغسطس في فترة الصراع بين الأنباط وهيرود[2]. وهناك نقش مقطّع من ديلوس يبدو من نصب سيلايوس أثناء الرحلة نفسها. ولا يزال جزء من هذا النصّ باقياً يؤكد أنّه مُخصّص لذو الشرى - ذو الشرى (Dushara / Dousares) بكتابتين مختلفتين[3].

وعندما نواجه ذو الشرى خارج بلاد الأنباط، فالمؤكد أنّه يقع ضمن السياق النبطي الخاص، إما لتركيز ديني للمجموعة النبطية التجارية في بوزولي أو لحدث عرضيّ يخصّ زيارة سيلايوس إلى روما. وفي الوقت الذي لم تمتد عبادته خارج حدود المملكة بدرجة كبيرة، فإنّ توزيعه ضمن المملكة لا يمكن أنْ يباريه أيّ إله آخر، خلافا للآلهة الأخرى المحدودة النطاق؛ لذلك تُعدّ المعابد وسطَ بلاد الأنباط استثناءً، إلاّ أنّ دليل آلهتهم مقطعيّ وليس متكاملاً، ويجب أنْ لا يثير ذلك أيّ

(1) RES 675 and 1100; Quellen p. 127.

(2) انظر بورسوك 1983 ص 51.

(3) Quellen p. 125.

استغراب، إذ لا يُظهر أيٌّ من الآلهة الأخرى التي واجهناها أنه كان في كلّ جزءٍ من بلاد الأنباط، لكن لا يمكن أنْ نجده في أماكن أخرى خارج حدودها.

وربما يكمن سبب هذا التوزيع الخاصّ الغريب في ارتباطه الوثيق مع السلالة، وقد لحظنا كيف أنّه وُصِفَ في نصوص عديدة بأنّه (إله الملك). لكنّ الدليل لا يخبرنا عن كيفية حدوث هذا الربط، ولا يوجد هناك إهداءات له يمكن أنْ نؤرِّخها بدقّة قبل الفترة النبطية، لكن يبدو أنّ لـ (ذو الشرى) دورا مُهما ووقائيا، هو أنّه إلهٌ يحقق حماية السلالة.

إنّ موقعه الأسمى في المحيط الإلهي؛ إما سبب أو نتيجة لذلك. وكان الربط وثيقاً بدرجة اقترح ديجيكسترا أنّه بالإمكان رؤية الاهداءات لذو الشرى بأنّها تصريح سياسيّ للولاء للنظام في البتراء[1]. وربما يكون الأنموذج الأكثر ملاءمة موجود في مواقع معينة، ففي حوران مثلا، تكشف لنا النقوش ارتباطاً وثيقاً بين ذو الشرى والملك، لوجود صراعٍ دائمٍ مع السلطات الخصم، لذلك أخذ الجانب السياسي لعبادته موقع الصدراة.

ومن المهم تأكيد أنّ عبادة ذو الشرى كانت مألوفة في تلك المنطقة، وقد لحظنا كيف أصبح مجسّماً ومجسّداً في المشهد الديني في حوران إبّان الفترة الرومانية. وفي الوقت الذي تكون شعبية الإله قد وصلت مرحلة جيدة، يكون ربطُه بالعائلة الهالكة غير مطلوبٍ لاستمرار عبادته. والحقيقة ـ بحسب رأي المؤلفين المسيحيين المتأخرين، أصبح ذو الشرى إلهاً مُمَثِّلا للجزيرة العربية[2].

جرى تحليل الارتباط الوثيق بين ذو الشرى والسلاسة النبطية، لكن هناك اختلاف في الرأي حول الكيفية التي يمكن صياغته[3]، فهناك مدخل واحد يمكن أنْ يصفه أنّه إله قبليّ للأنباط[4]، ويعتمد ذلك على كونهم أنموذجا مميزاً للأنباط الذين كانوا قادرين على الهيمنة على المجموعات القبلية التي لحظناها أنها إشكالية[5]. ولسوء الحظ لا تعدّ معلوماتنا فيما يخصّ التركيب الاجتماعي للأنباط كافية لكي

---

(1) انظر ديجيكسترا ص 1995. 80-34.

(2) انظر الباس (قريبا).

(3) لآخر مثال على ذلك، انظر كايزر 2010 ص 121-118.

(4) نظر على سبيل المثال، كناوف 1989a ص 59-58، ونينغ 2003A ص 150.

(5) انظر أعلاه ص 10.

تؤكد للتأكيد هذا الأنموذج، لكن يبقى هذا احتمالاً قائماً[1]. ويصف هيلي ذو الشرى أنّه (إله الأنباط)، لكن ليس من الواضح تماما فيما إذا كانت هذه المصطلحات تصف حقيقته[2]. ويعتمد وصف هيلي على الأنموذج بوصفه (إلهاً نبطياً واحداً، والآلهة النبطية واحدة). ويبدو ذلك محدّداً جدّاً لكي يشمل الموضوع الدينيّ من المملكة. وعندما نتحدث عن الإله النبطيّ أو (الوطني) بهذه الطريقة فإنّ هذا أمر إشكالي أيضا ويتطلب هوية ثقافية نبطية (وطنية) لم تظهر بكلّ وضوح من الدليل. لقد شخّص السكان الذين يقطنون المنطقة أنّهم أنباط؛ أيْ أنّهم متأصلين في المكان التي تسمى بلاد الأنباط تحت سيطرة ملك الأنباط، ولا نستطيع أن نوسّع هذا إلى الجانب الديني بصورة آلية.

ومن المفضل أن نركّز في الجانب السياسي لعبادة ذو الشرى، ونوضّح ارتباطه الدقيق ببلاد الأنباط، وضمن هذا السياق لا يوحي وجود ذو الشرى خارج بلاد الأنباط أنّ عبادته لعبت دوراً أكبر. واستنتجت روش قي تحليلها للنقوش من بوزولي، أنّ ذو الشرى (يرمز إلى إله نبطي بامتياز). ومن الأهمية بمكان أن نؤكد أنّه عندما نواجه تخصيصاً نبطياً في مجال المتوسط الأوسع يُستحضر اسمُ ذو الشرى فورا[3]، ما يدلّ على أنّه ـ أولا وقبل كلّ شيء ـ كامن في مخيلة الأنباط البعيدين عن وطنهم، فهو يمثل إثبات هوية سكان بلاد الأنباط المنتمين أحد أفراد قبيلة خاصة، أو القادمين من أماكن أجنبية خارج المملكة. وفي هذا السياق يبدو أنّ ذو الشرى كان الإله الأول الذي يمكننا من اقتراح أنّه ممثل للملكة وسكانها ويجسّد تعبيراً لهوية نبطية مشتركة.

ملاحظات ختامية:

ألقى هذا العرض الموجز الضوء على ثلاثة جوانب تظهر مع استمرارية المملكة وديمومتها. وعندما نواجه (ذو الشرى) ومجمّع التماثيل وطقوس الولائم، فإنّنا نكون أمام سياق نبطيّ بحت. وتشكّل الملامح الثلاثة المشتركة كلاً متكاملاً لم يتم انتاجه في أي مكان آخر في العالم القديم. ومع ملاحظة مجمّع التماثيل وطقوس الوليمة

---

(1) انظر ماكدونالد 1991 لانتقادات النموذج الذي قدم من قبل كناوف.

(2) هيلي 2001 ص 85.

(3) هناك استثناء واحد، ولدينا نص ثنائي اللغة من قوس COS يسجل لنا تخصيصاً لمذبح العزى في الأنباط وافروديت في الغريق (كيلين ص129-128).

كعناصر دينية مُقامة، ندرك من السياقات القديمة وجود ارتباطات وثقى بين (ذو الشرى) وبلاد الأنباط. وقد شجّعت علاقته مع السلالة الحاكمة على توسيع عبادته في كلّ جزء من المملكة؛ لأنّه يمثل علاقات دائمية بمناطق وثقافات أخرى.

بعد عرض هذه المادة هل باستطاعتنا أنْ نستنتج أنّه لدينا نظام دينيّ متناسق ومتميز لبلاد الأنباط كديانة نبطية؟ بكلّ تأكيد، تبدو العناصر المختلفة المذكورة في أعلاه أنّها ملائمة عبر المملكة وكان (ذو الشرى)، من دون شكّ، مميزاً بالنسبة إلى السياق النبطي. ومن المؤكد أيضا أنّ ممارسات العبادة جاءت ضمن هذا المدى الذي تشارك فيه المعاني نفسها، ويمكن فَهم ذلك ضمن طرائق مشابهة عبر مناطق مختلفة من المملكة، وكذلك في الشرق الأدنى والمتوسط. وفي الحقيقة، تمّ تنظيم هذه النواحي واستعمالها سوية في عدد من الطرائق التي تعدّ فريدة بالنسبة إلى بلاد الأنباط. ولحظنا مفهوماً جلياً مفاده أنّ هذه العناصر كانت تستعمل في العبادات، إذ وَجَدَ التنوّع الواسع للتأثيرات الثقافية في التعابير الدينية. وعندما نتفحّص الموضوع بدقّة من منظور محلّي يصبح الأمر أكثر وضوحا.

على الرغم من أنّ (ذو الشرى) كان محورياً بالنسبة إلى الحياة الدينية في بلاد الأنباط وسكّانها، فإنّه لم يكن جزءًا من نظام ديني أوسع، والمؤكد ليس ديناً خاصاً لبلاد الأنباط قاطبةً، وهناك اختلاف أيضا بين المناطق المختلفة في المملكة ظهرت بكلّ جلاء في هذه الدراسة. وعند تحليل الدليل بسياقه المحلّي الخاص، فإنّنا نكوّن انطباعاً لأنماط دينية مختلفة جدّاً كان لها أثر لدى سكان بلاد الأنباط. لقد تمت دراسة الأنصاب الدينية في الحِجر مثلا، مقابل أرضية البتراء التي لها نظراء. وعندما نجري تفحّصًا دقيقاً فإنّه يكشف لنا أنّ آلهتهم وكثيرا من ممارساتهم الدينية ليست إلاّ من نتاج تقاليد خاصة بهذا الجزء من الحجاز. وعندما ندرك ذلك سيبزغ فجر مدينة من العاصمة النبطية. ويمكن أنْ تبدأ به المدينة للظهور من ظلال عاصمة الأنباط، وعند القيام بذلك نكوّن صورة متكاملة للحِجر في الفترة النبطية. ويتضّح الأمر مع التنقيبات اللاحقة بقدر ما يتعلق بالمعلومات المستقرة، إذ يمكن ملاحظة متوازيات مع البتراء. وتتجلى أهمية التقاليد الدينية المحلية في المادة العلمية من حوران التي كانت المستوطنات النبطية جزءًا من منطقة أوسع، عُرِضَتْ فعكست تأثيرات ثقافية مشتركة في ثقافتها. وعُبِّر عنها في المجال الديني بعبادات (اللاّت وبعل شامين)

الذي تجاوز الحدود السياسية للمنطقة.

لا يقتصر تنوّع المشهد الديني في الأنباط على الآلهة فقط، إذ لا يوجد هناك أيّ أنموذج ظهر لتصميم وتخطيط المعابد على الرغم من أنّ هذه تضمّ بالضرورة بعض العناصر المشتركة. وقد لحظنا وجود أوجه تشابه بين معابد (خربة ذريح، وخربة تنور)، لكنّها متميزة ومنفصلة عن معابد (ذات الرأس). ودعت الحاجة إلى الملاءمة الواضحة معبدين رئيسين في مركز مدينة البتراء يستندان إلى نماذج مختلفة، ولكنّها تستلزم بعض التغيرات أو التنوّع في الممارسات الدينية. وعلى الرغم من عددها الكبير أخفقت الأنصاب الصخرية في عاصمة بلاد الأنباط في الكشف عن أنماط ونماذج متناسقة يمكن أنْ تسمح بتشخيصها ورؤيتها كجزء من نظام متناسق.

وعلى العكس من ذلك، أُكْتُشِفَتْ أهمية عبادة المجموعات الصغيرة والتفسيرات الفردية للآلهة المحدودة في مكان آخر في المملكة، بأنّ البتراء عملت كعامل تذكير للمعابد الباقية في السجل الآثاري الذي يعدّ جزءً من الحياة الاجتماعية لسكان الأنباط.

وأخيراً، فمن الصعوبة بمكان أن نجد خيوطاً مشتركة تنظم المادة التي غطيناها. ويعدّ المشهد الديني في بلاد الأنباط بطريقة أو بأخرى نتاج تقاليد إغريقية وتقاليد من الشرق الأدنى القديم، تغطي أوجه التشابه بين مناطق مختلفة من المملكة. وبناءً على ذلك، وبصورة مماثلة، وكما هي الحال في مناطق أخرى من الشرق الأدنى، تم اقتباس هذه التقاليد من ظروف محلية وتعابير معينة للعبادة خارج نطاق عبادة ذو الشرى. ولا يتوافر دليل كافٍ يؤكّد أنّ السيطرة السياسية لملك الأنباط نتجت عن عدم تجانس الممارسة الدينية في بلاد الأنباط. وعلاوة على ذلك، هناك سبب وجيه جداً لما ينبغي أن يكون السبب.

واستندت محاولات عدّة إلى تركيب الديانة النبطية على هذا الافتراض الذي لحظناه بين آونةٍ وأخرى، والذي يعدّ نتاجَ مادةٍ تمّ تبسيطها لتلائم المجاميع والنماذج المختلفة، التي كانت موضعاً مُهمّاً عالجه الباحثون المحدثون. وعندما تُدرس المادة ضمن سياقها الخاص، لا يمكن دمج الخبرات الدينية لسكان الأنباط بهذه السهولة مع نظام واسع. وسوف تعمل محاولة القيام بذلك على تحديد فهمنا أكثر من توسيعه، فضلاً عن مخاطر جمّة تنتج عن هذا الأنموذج الذي ليس بوسع أيّ نبطيّ تمييزه. ومن

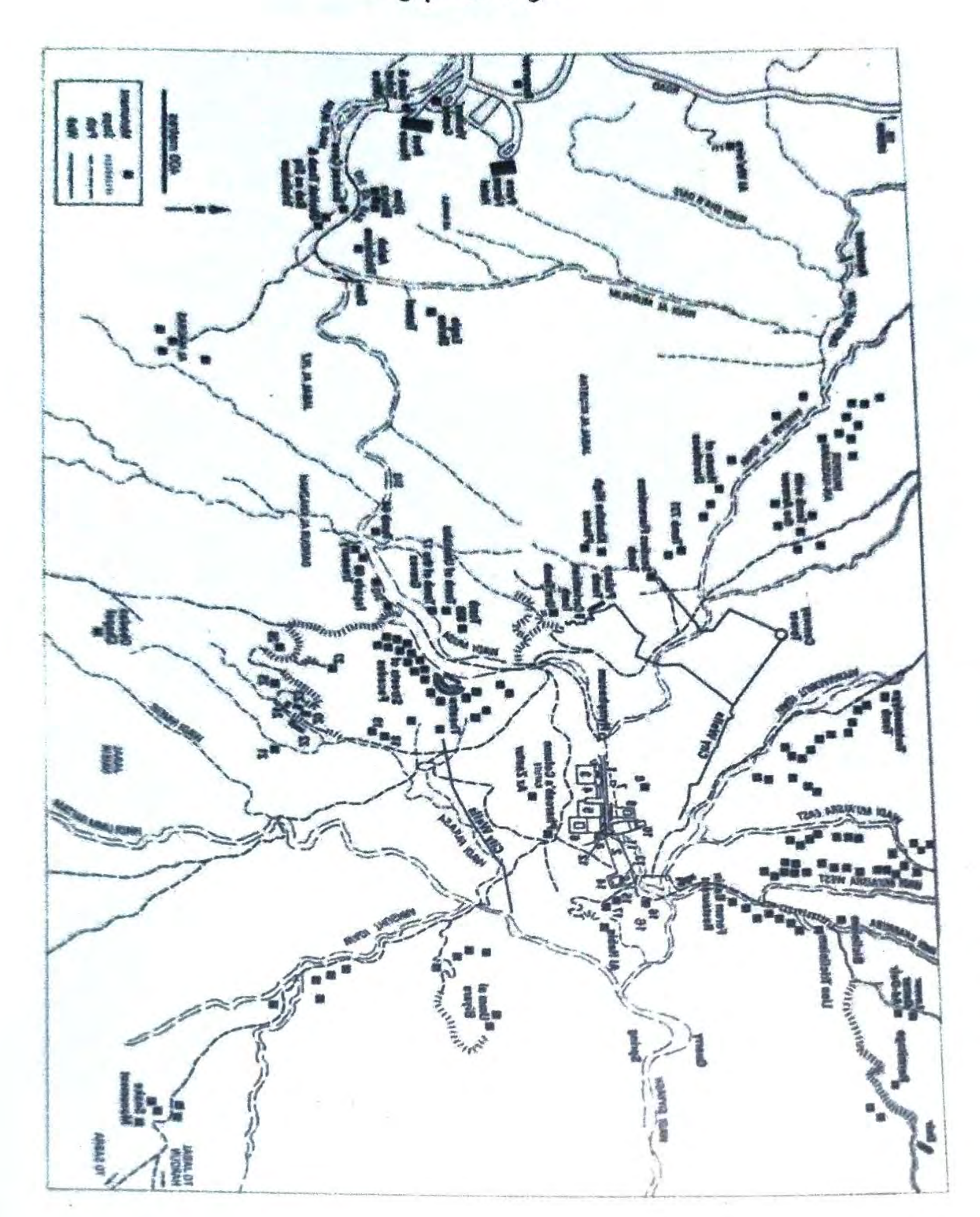
المؤمل إذن اكتشاف مادة أخرى لا تزال غير مكتشفه من رمال بلاد الأنباط يمكنها أن تحوي أدلة التقاليد الدينية العديدة المختلفة التي وُجدت في المملكة.

الرسوم والخرائط

خارطة 1: مستوطنات مملكة الأنباط

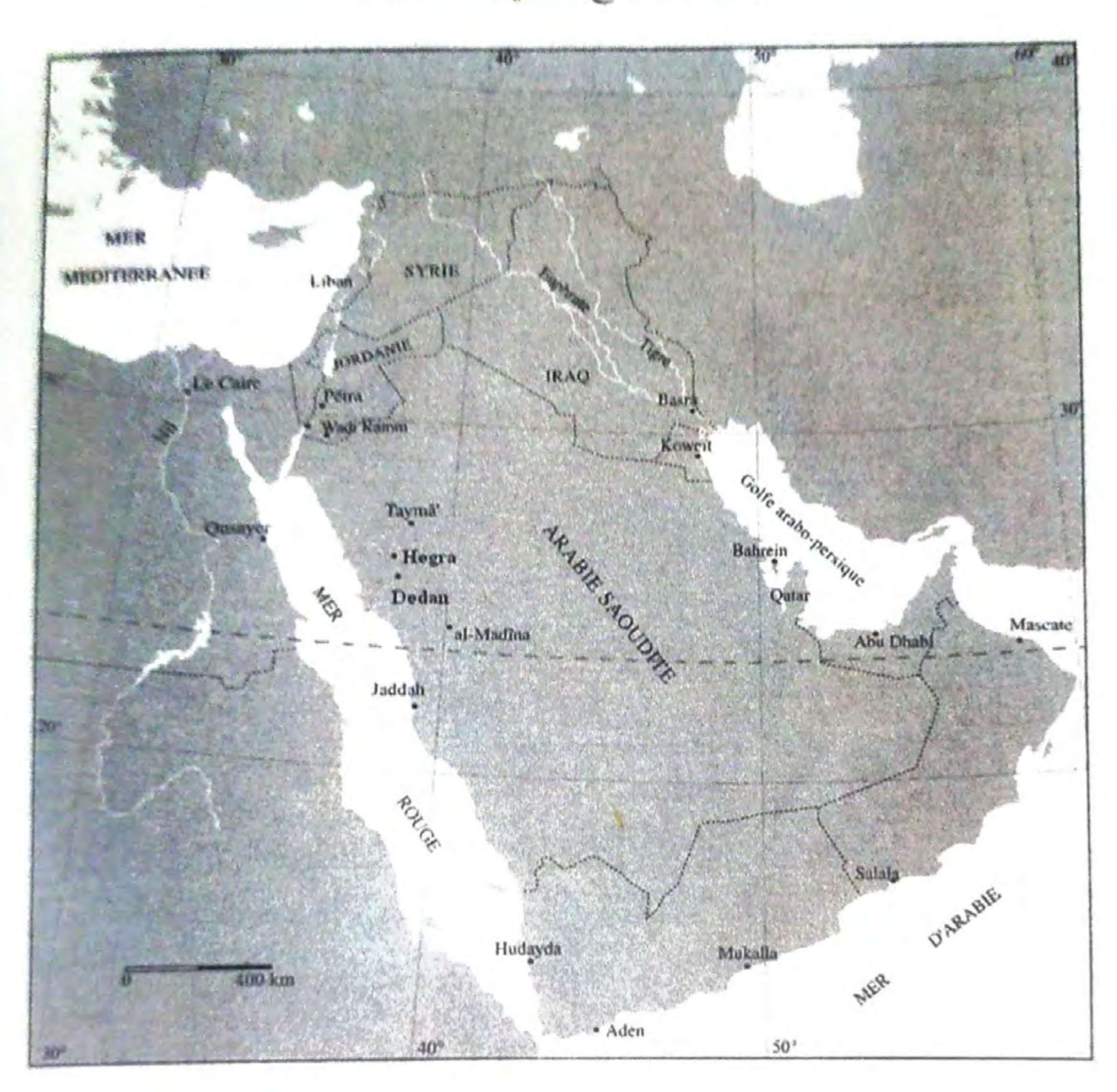


خارطة 2: البتراء

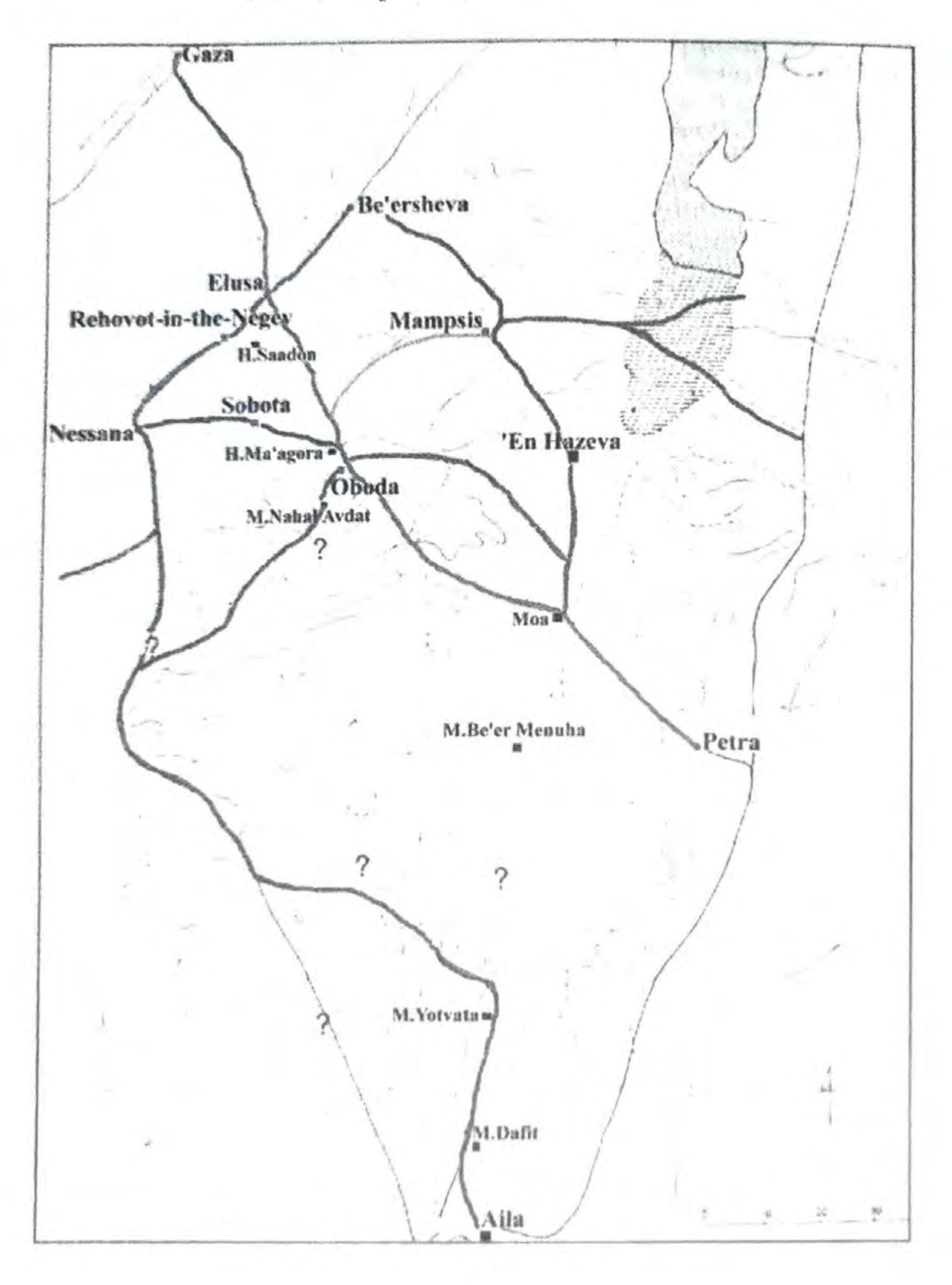




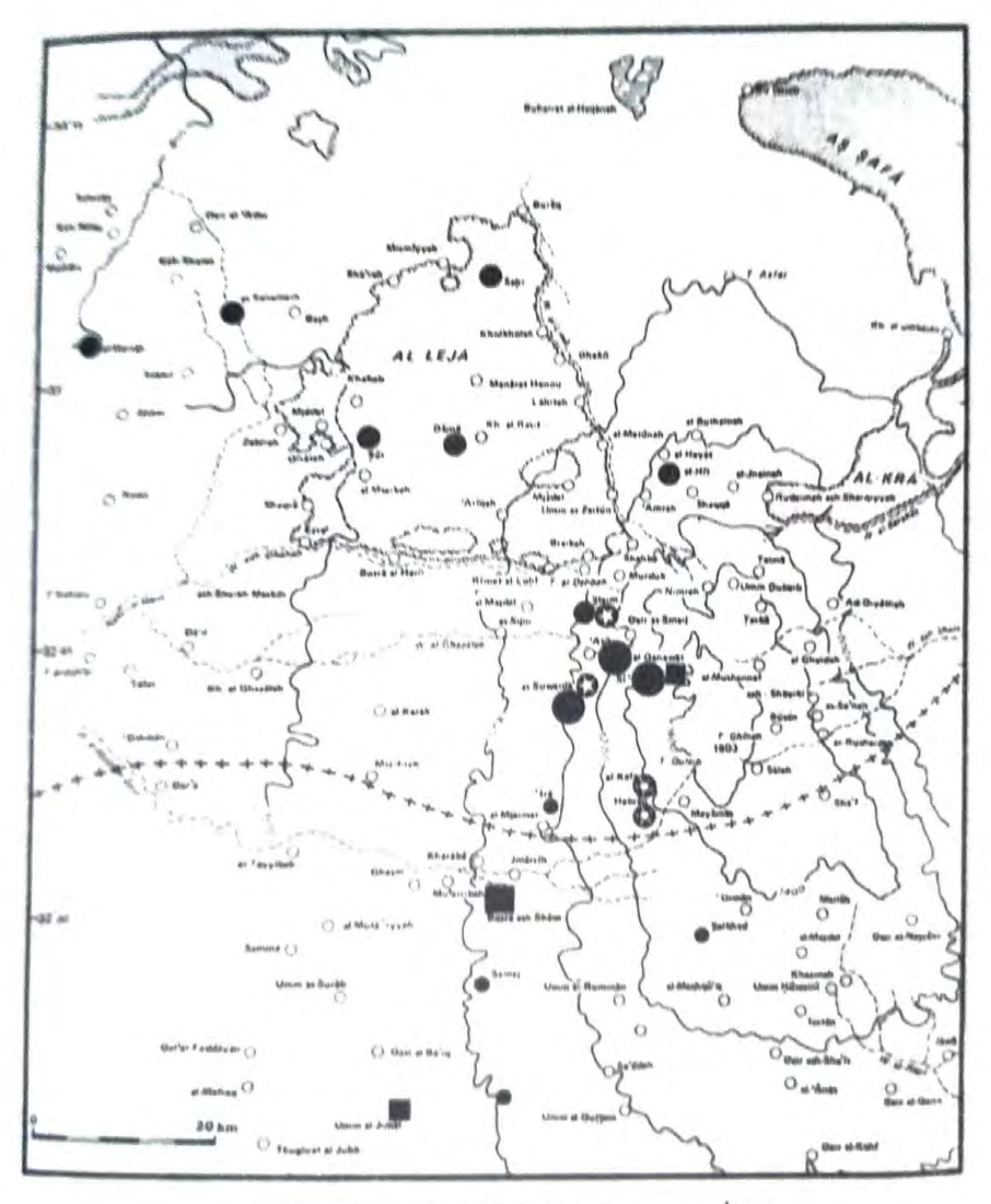
خارطة 4: مواقع جنوبي بلاد الأنباط



خارطة 5: الطرق والمستوطنات في النقب النبطية



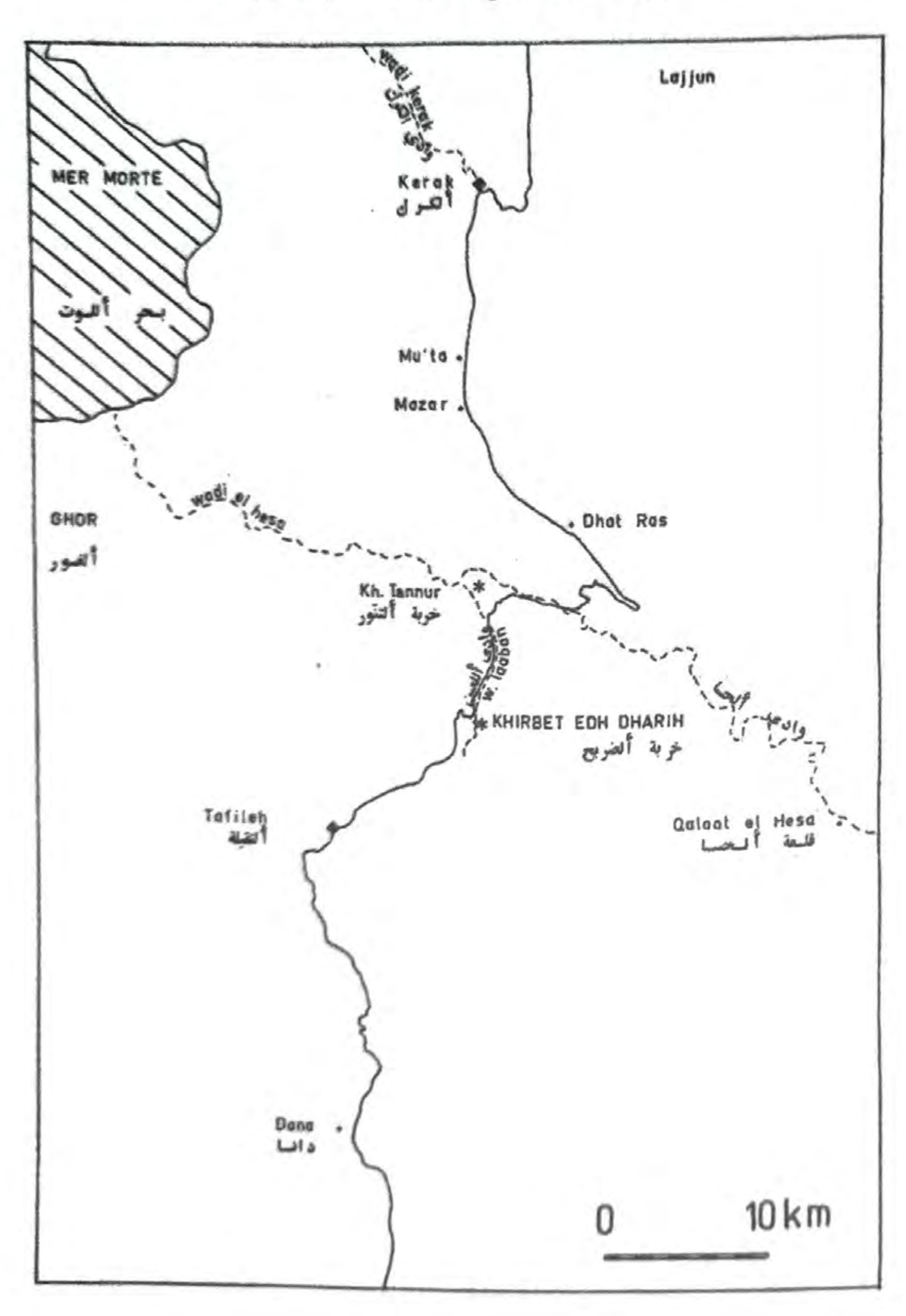
خارطة 6: طرز معمارية مختلفة من حوران

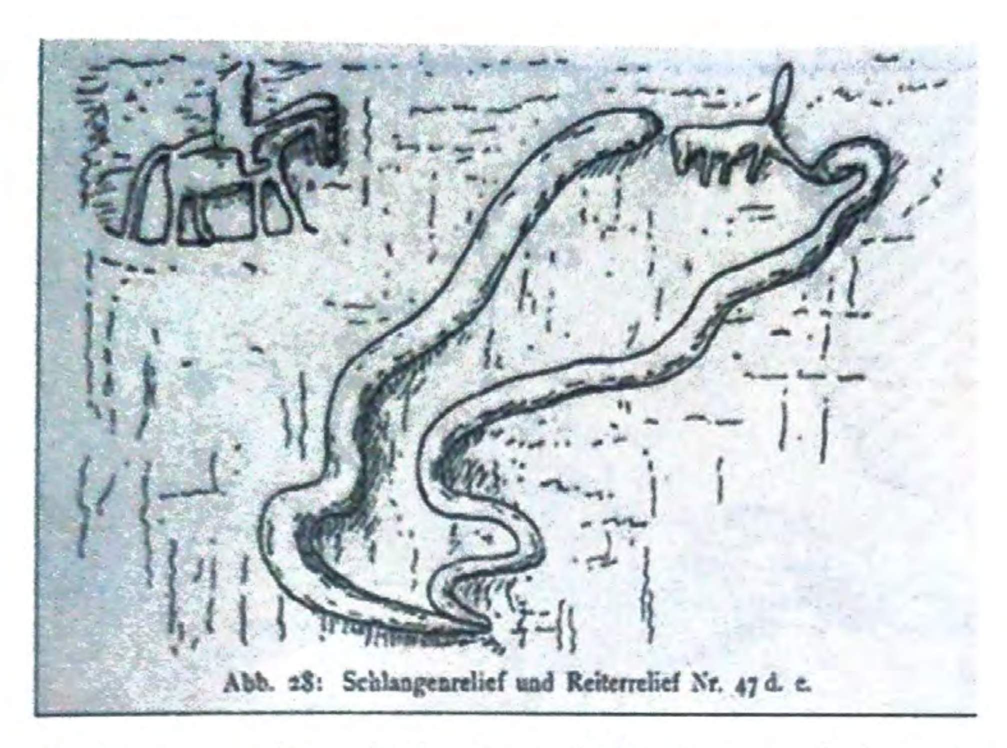


الشكل 1: الفترة قبل الولاية (من القرن الأول ق.م إلى نهاية القرن الأول).

ديكور المنطقة قبل الولاية
ديكور الولاية السورية
الديكور النبطي
ربما تم تحديدها من الحدود بين المملكة النبطية والمحمية الهيرودية +++++

خارطة 7: الأماكن المقدسة وسط بلاد الأنباط





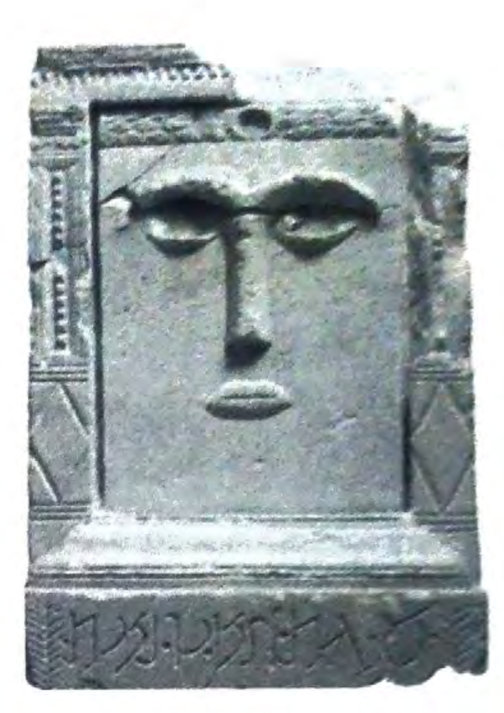
الشكل 1. 1 رسم بارز 47D. E يبيّن راكب/ قالب تمثال على حصان/بغل

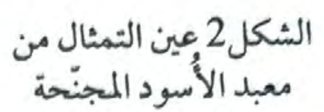


الشكل1. 2 حصان مع راكب/ قالب تمثال

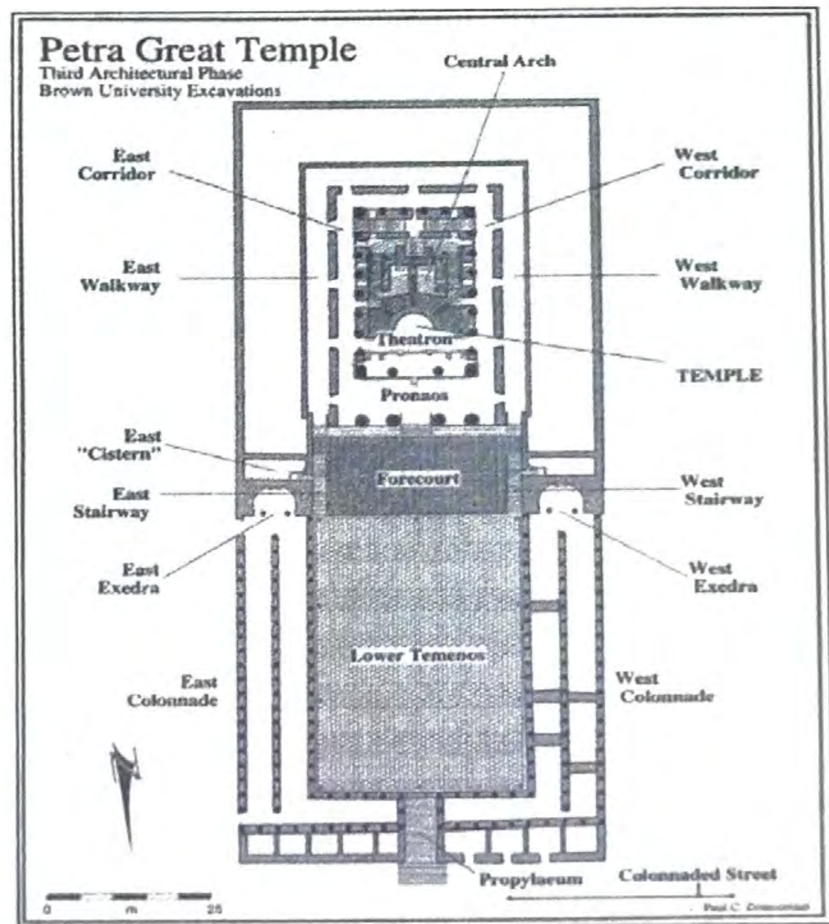


الشكل 1. 3 الرسم البارز في السياق





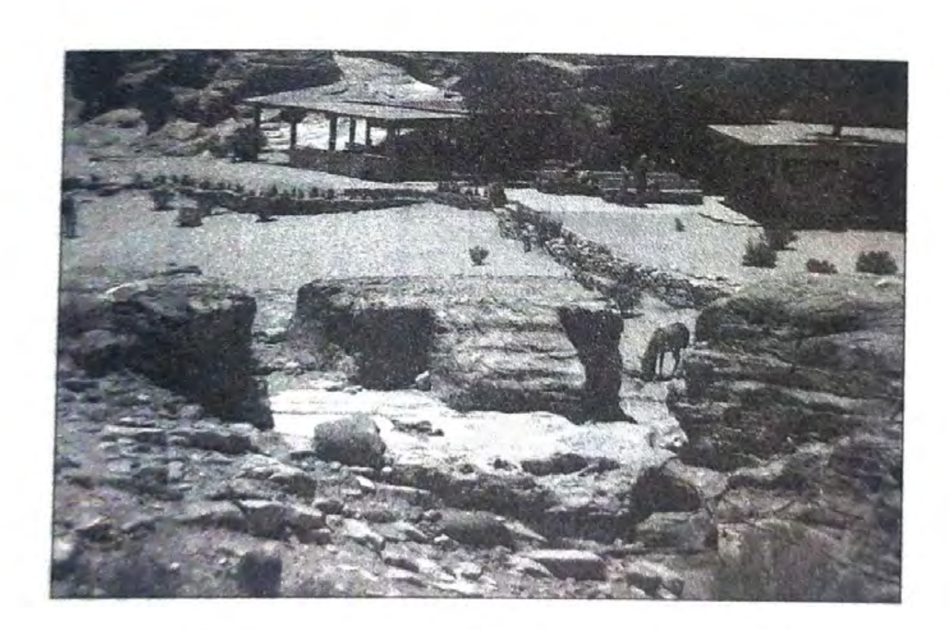
الشكل 2 عين التمثال من
معبد الأُسود المجنّحة



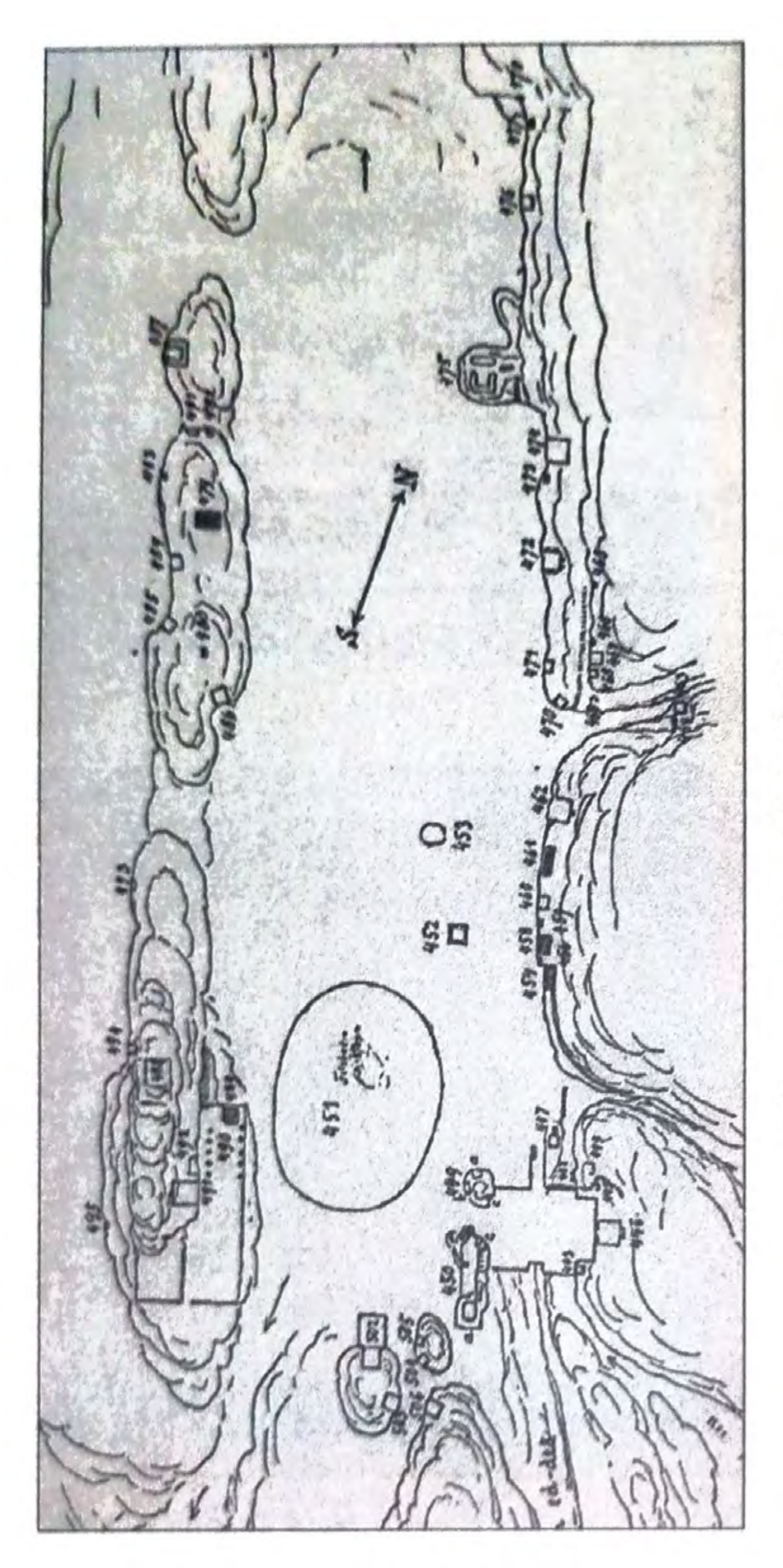
الشكل 3 خارطة الجانب الثالث «للمعبد الكبير»



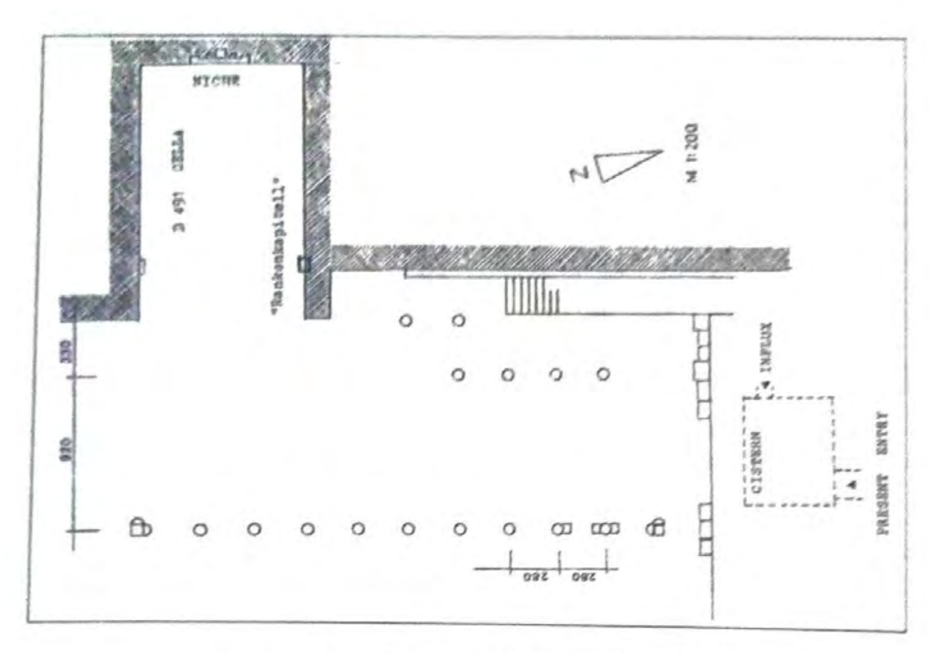
الشكل 4 منظر الدير من «بورغ بيرغ» المقابل



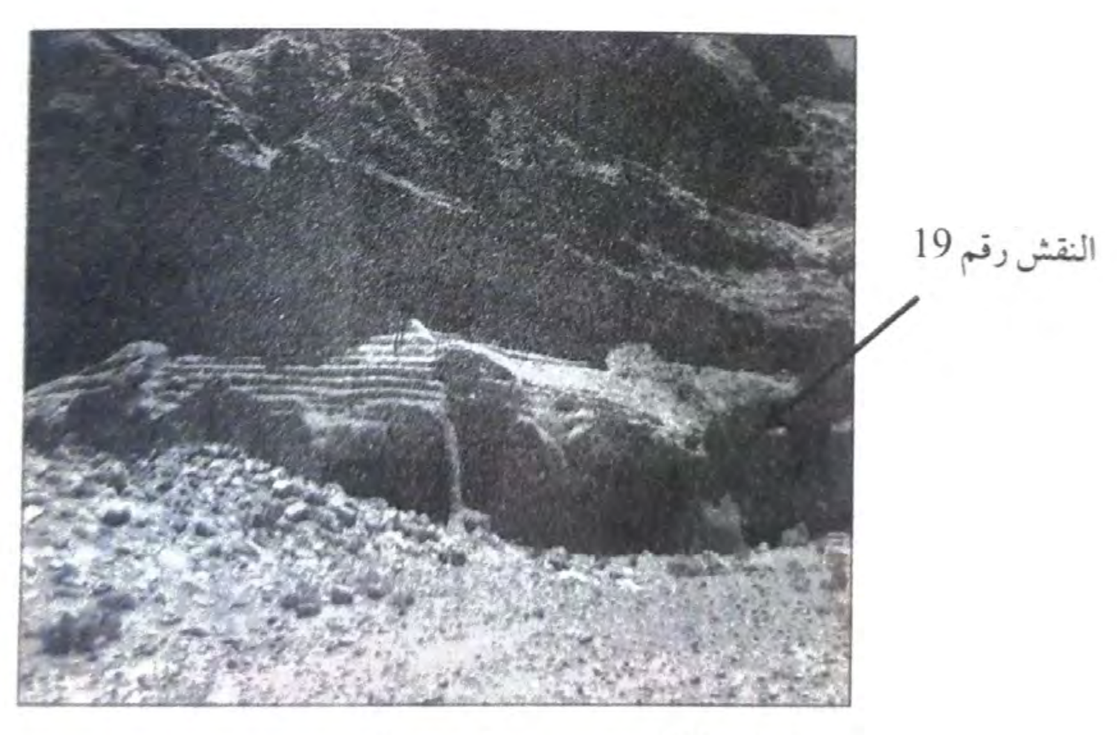
الشكل 5 قدم صخري (المذبح؟) بجانب فناء الدير



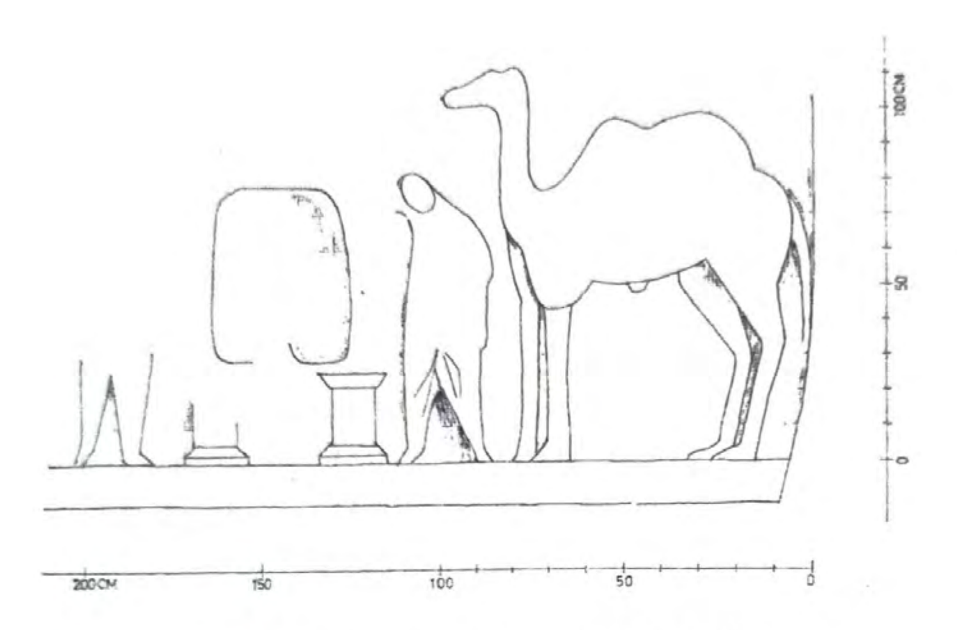
الشكل 6 خارطة سهل الدير حسب دالمان



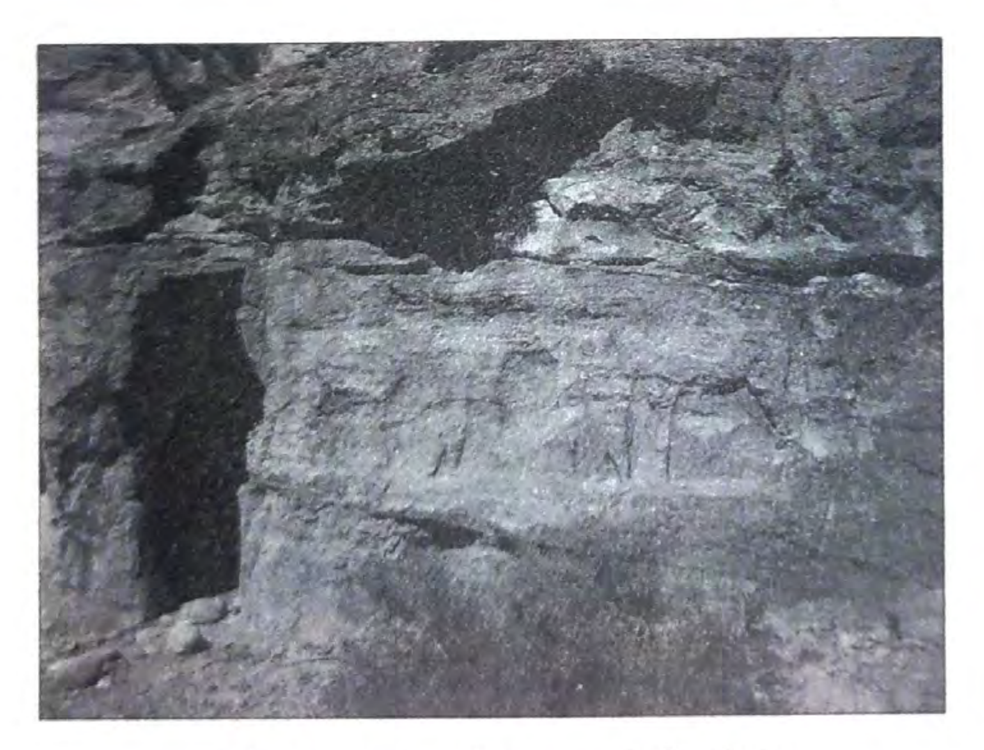
الشكل 7 خارطة المعبد على «بورغ بيرغ»



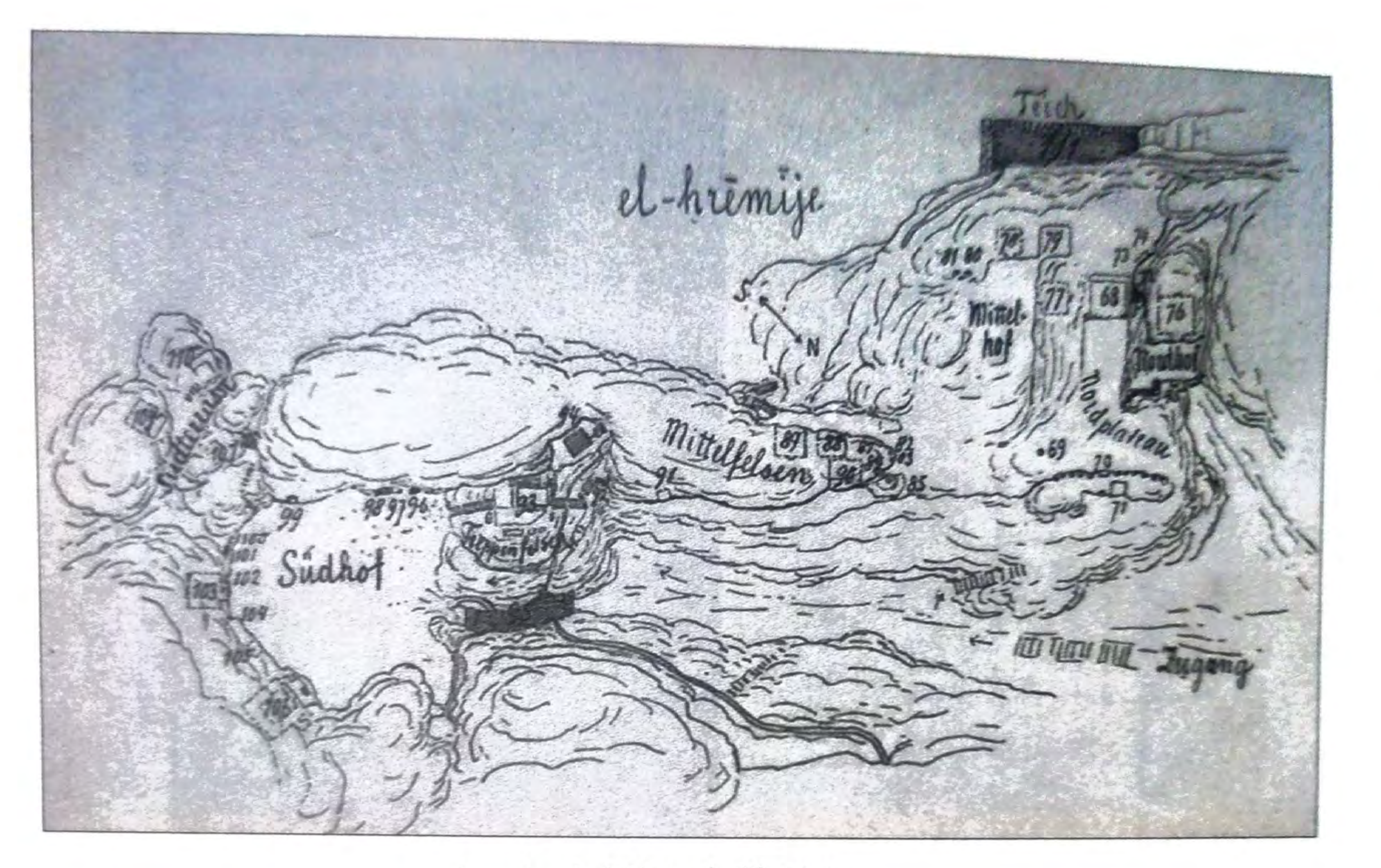
الشكل 8 أنصاب صخرية شمال الدير



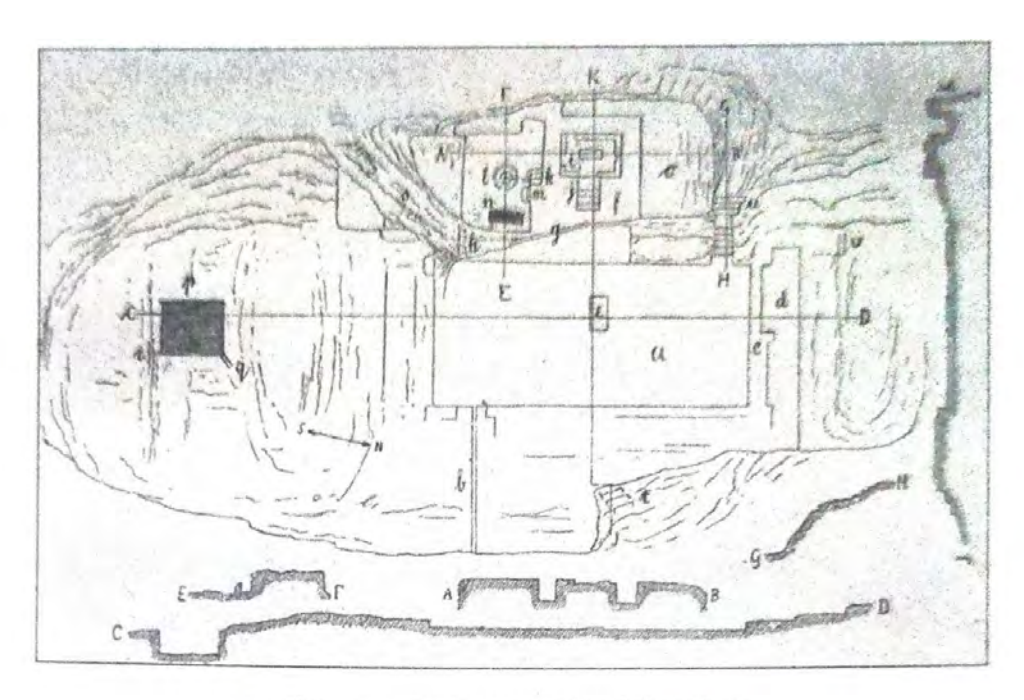
الشكل 9. 1 رسم جمل بارز على سهل الدير



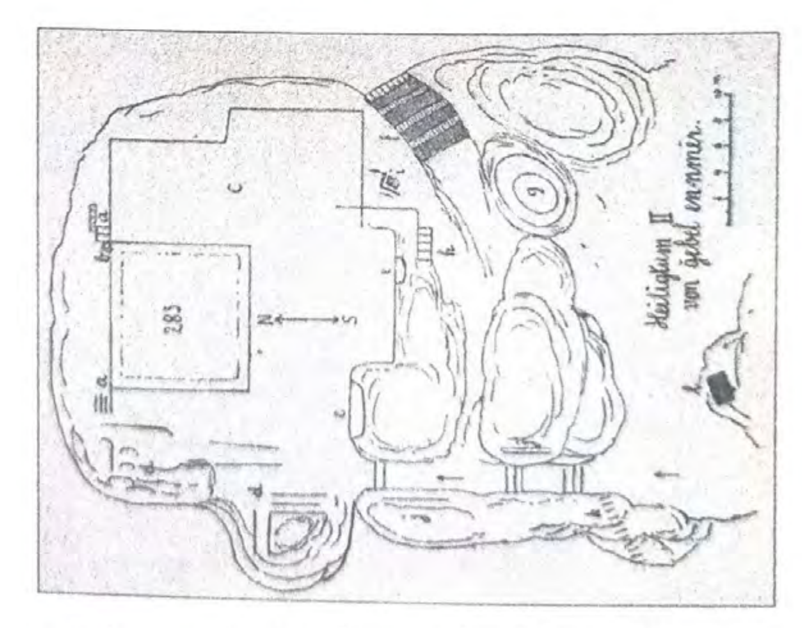
الشكل 9. 2 رسم بارز للجمل على سهل الدير



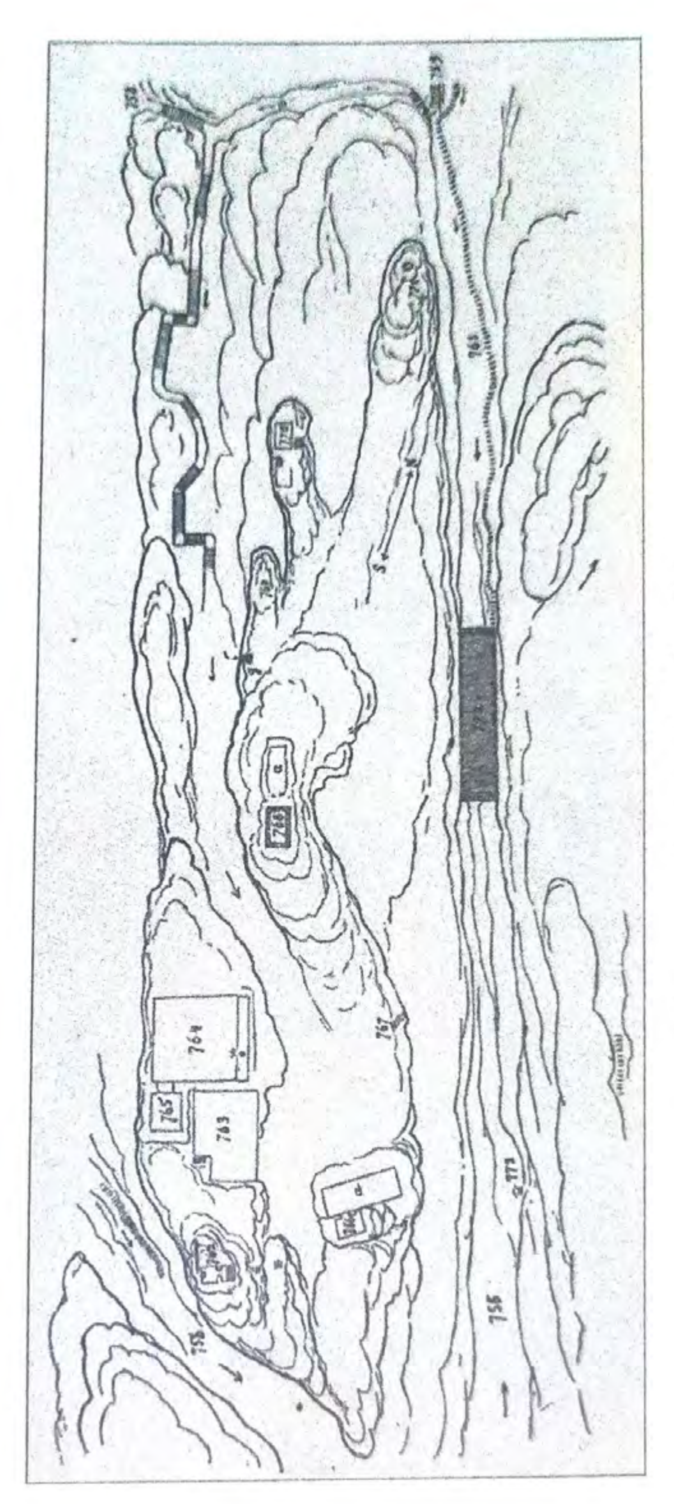
الشكل 10.1 خارطة المرتفع على مدراس



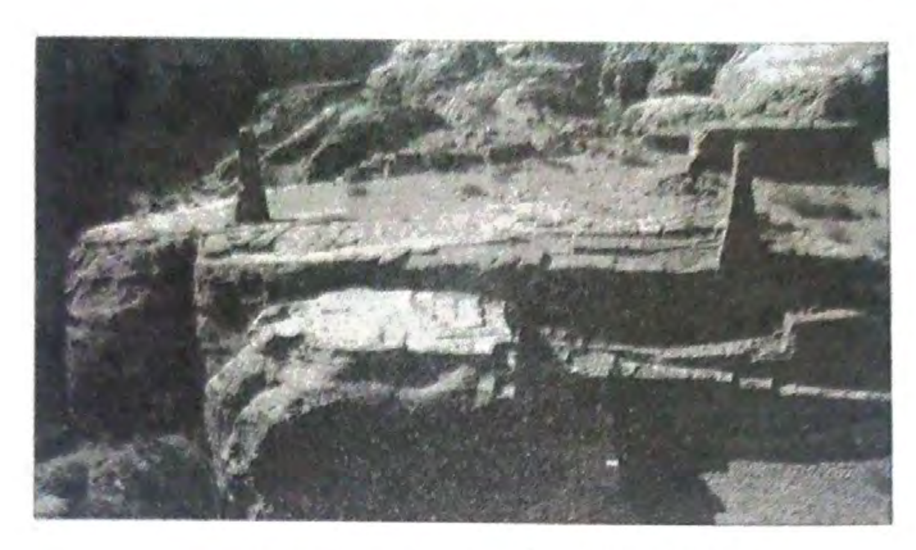
الشكل 10. 2 خارطة المرتفع على المذبح



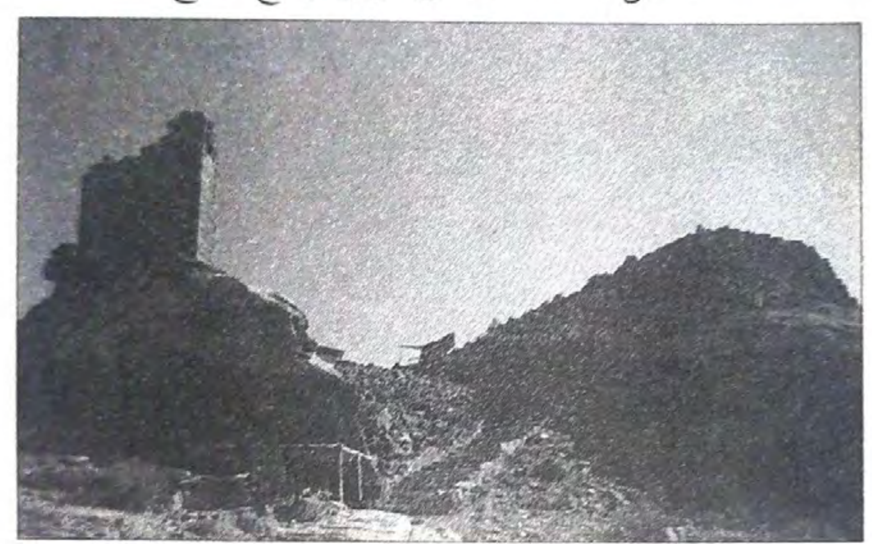
الشكل 10. 3 خارطة الأماكن المقدّسة الشمالية على جبل انمير



الشكل 4.10 خارطة المرتفع على الخبطة



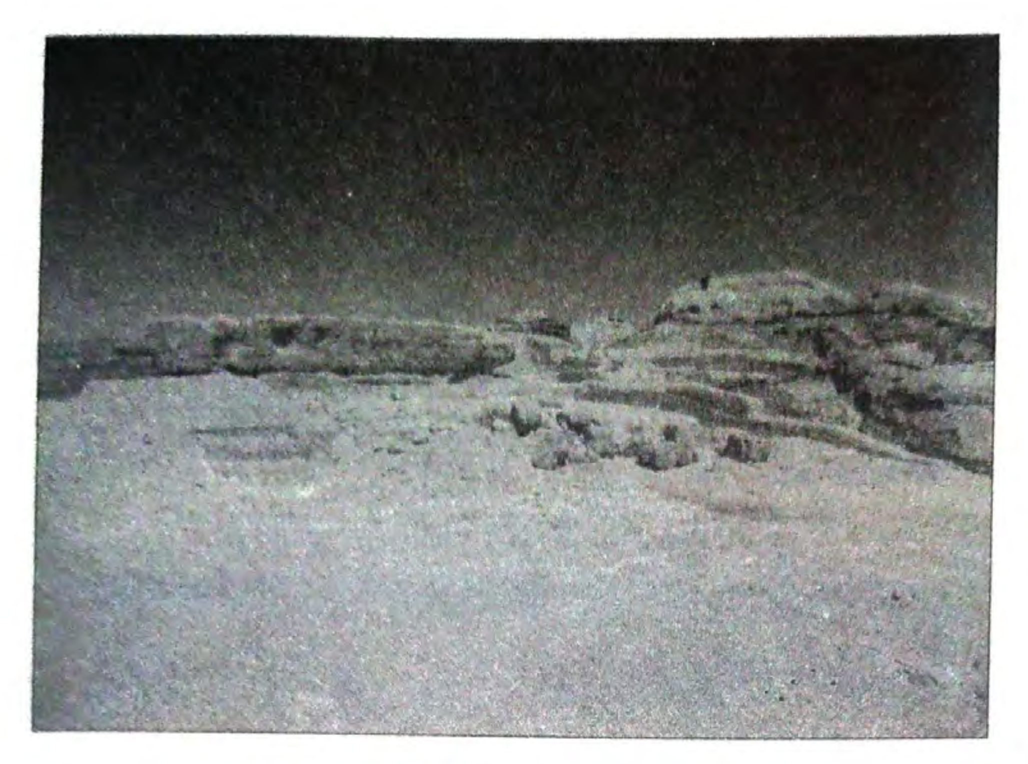
الشكل 11 مسلّتان على طريق مرتفع المذبح



الشكل 12 بناء تذكاري يسبق مرتفع المذبح



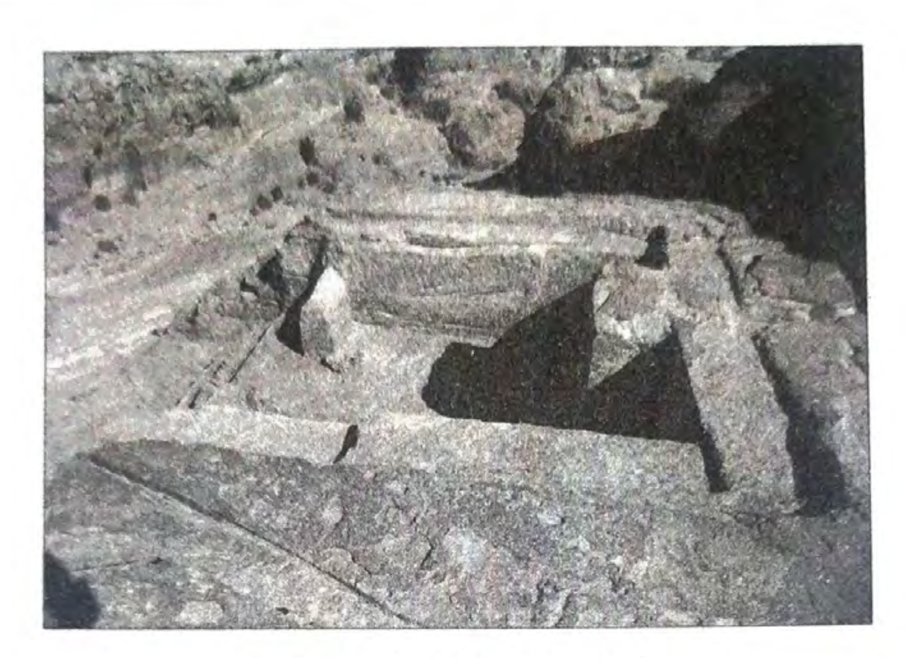
الشكل 13 مرتفع المذبح



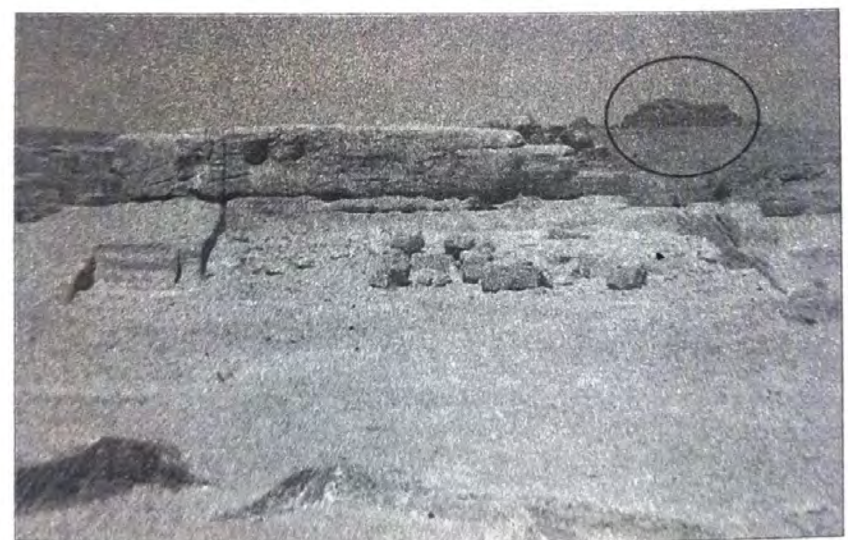
الشكل 14 منصّة العبادة D68على المدراس



الشكل 15 كوّة تمثال مقابل منصة D68 على المدراس

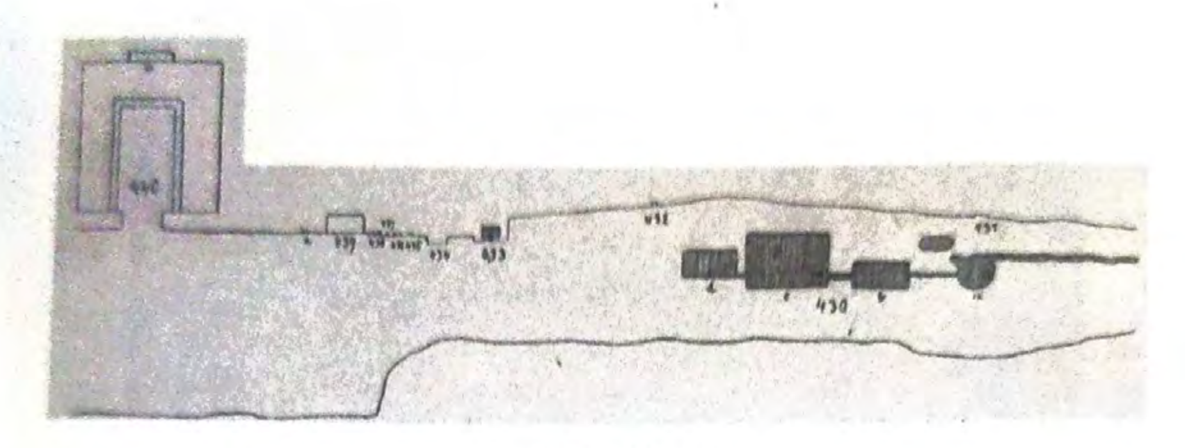


الشكل 16، D766: على خبطة





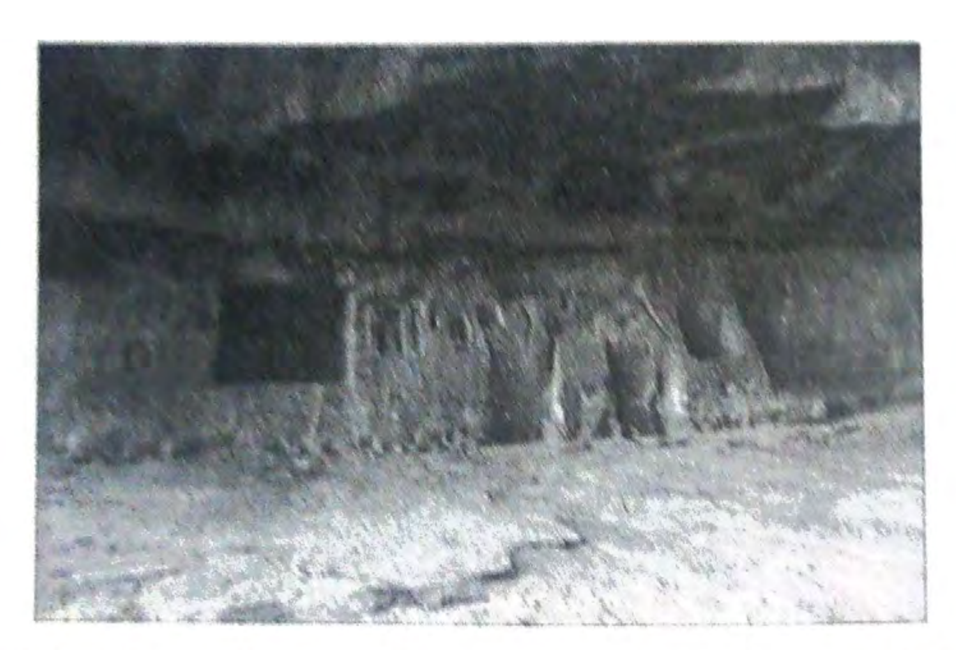
الشكل 17 يبيّن تخطيط الأنصاب على المدراس (الأعلى) والمذبح (الأسفل) مع جبل هارون



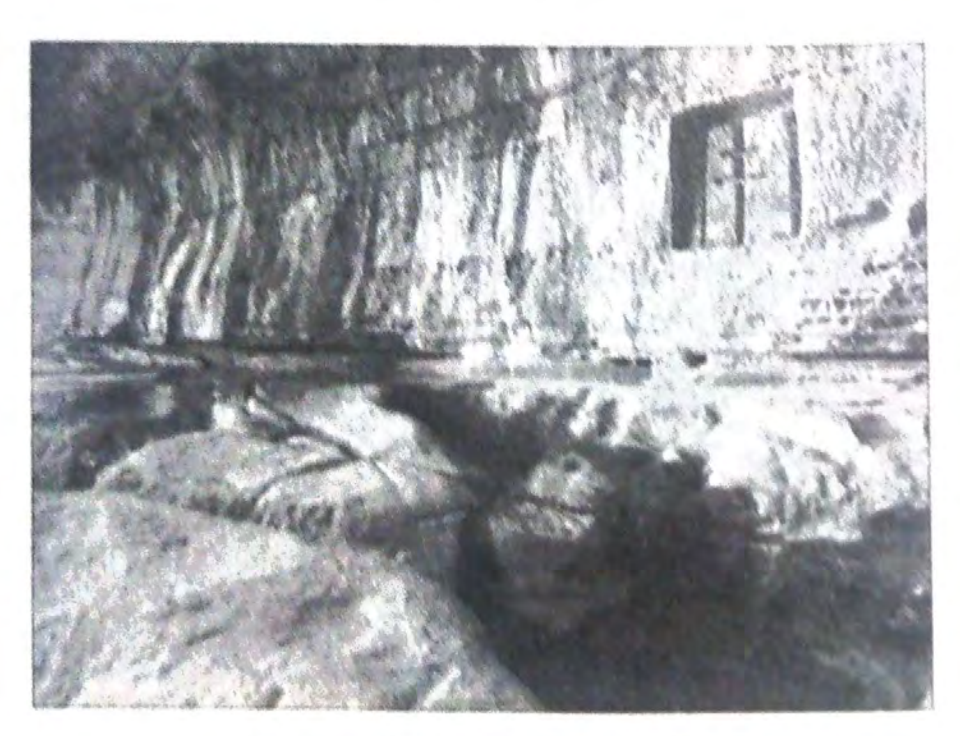
الشكل 18. 1 قطر الدير



الشكل 18. 2 قطر الدير



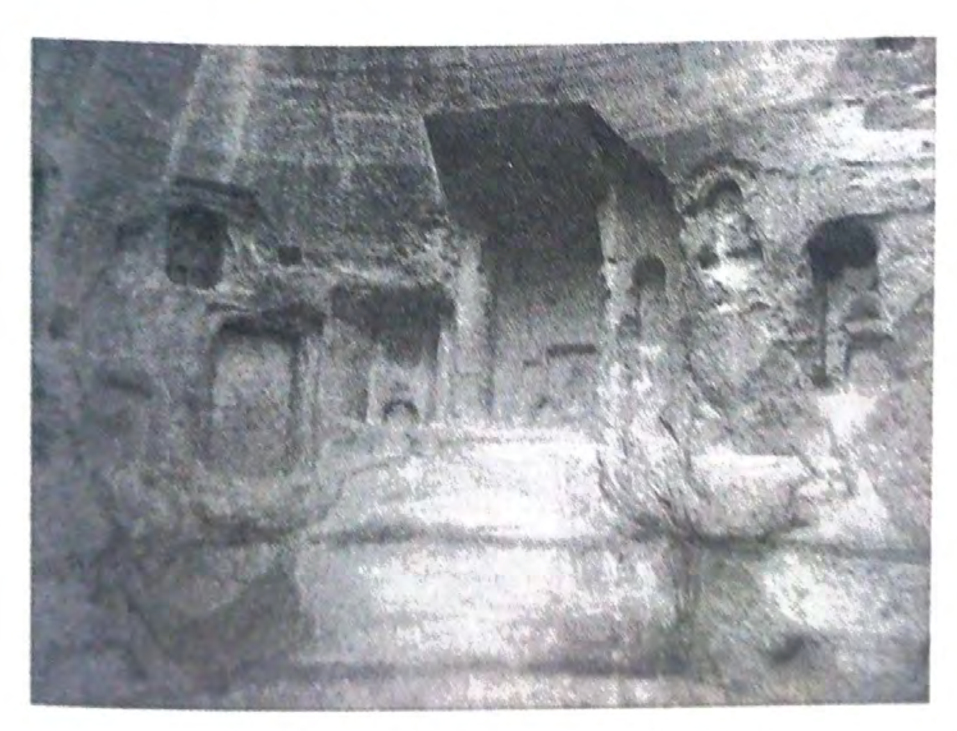
الشكل 19 مجموعة كوّات للتمثال خارج قاعات الاستقبال والجلوس والطعام D440 في قطر الدير



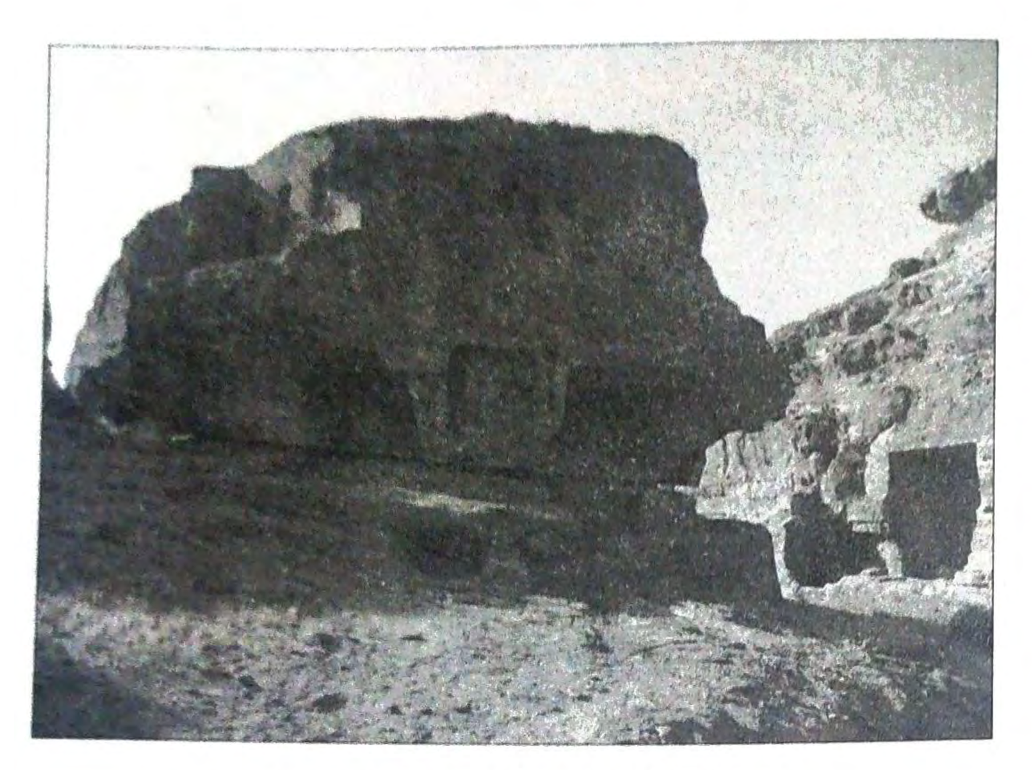
الشكل 20 أحواض وقواعد تمثال في قطر الدير



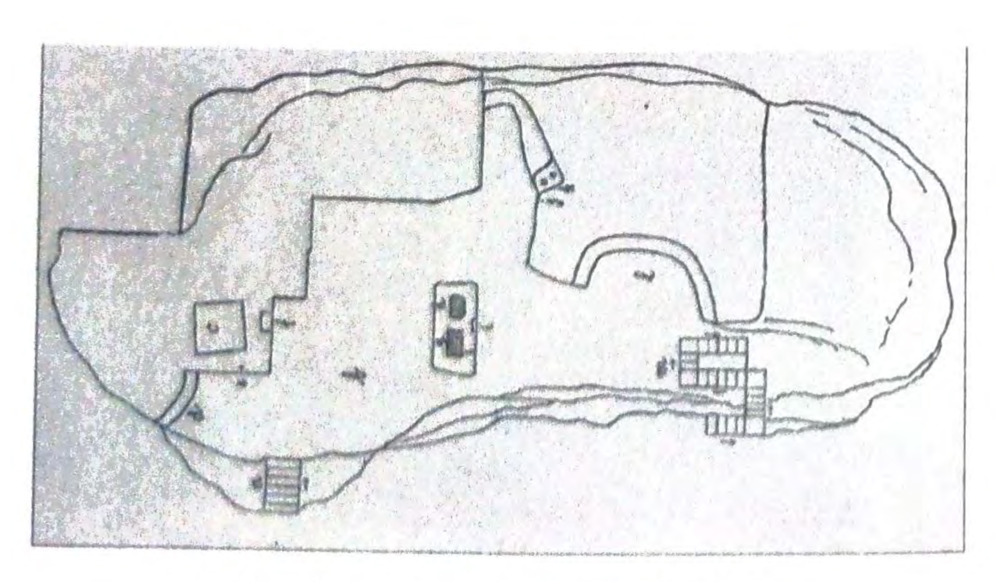
الشكل 21 فم سعد الماجن



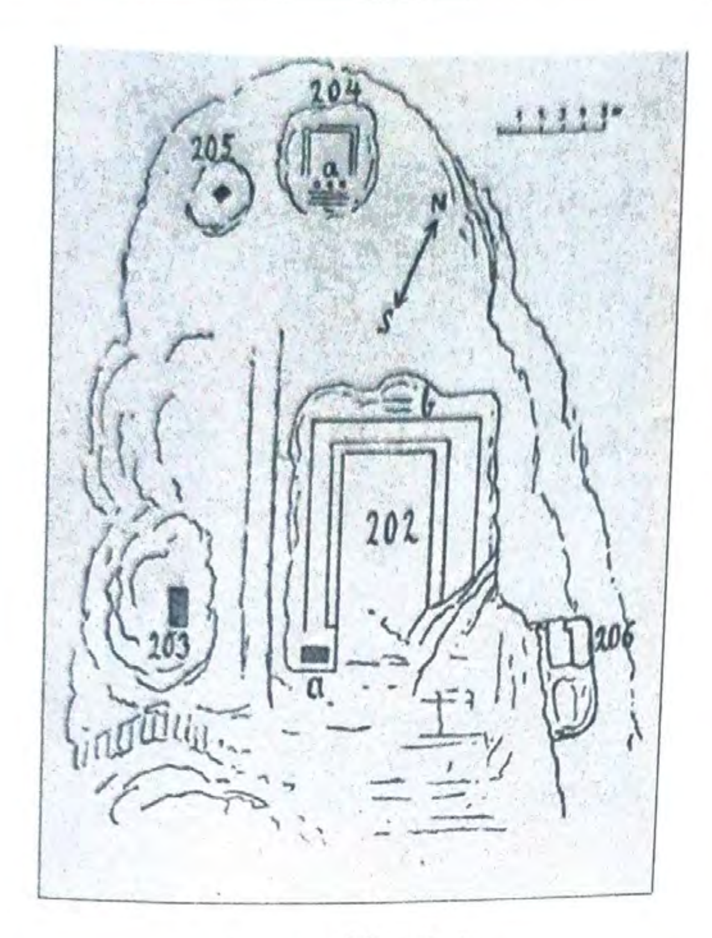
الشكل 22 تجويف مع كوّة تمثال في سعد الماجن



الشكل 23 مكان مقدّس على جبل المسراح



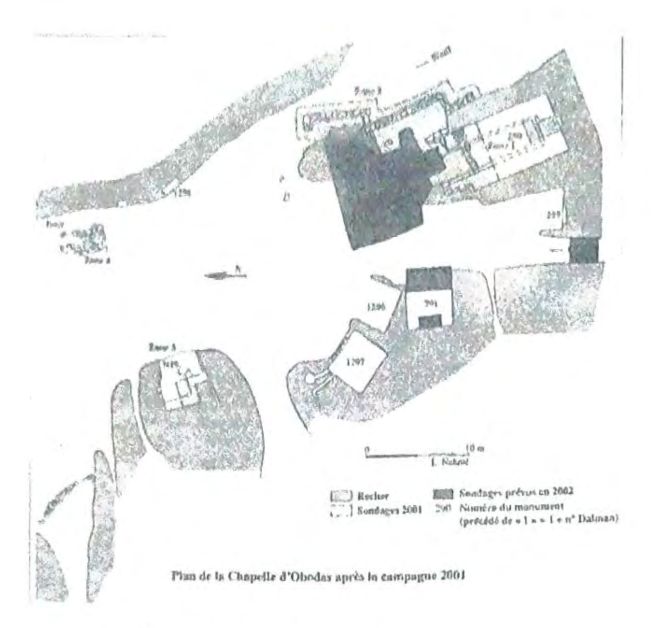
الشكل 24 خارطة المعبد على جبل المسراح



الشكل 25 خلف المسرح



الشكل 26 نصب D خلف المسرح



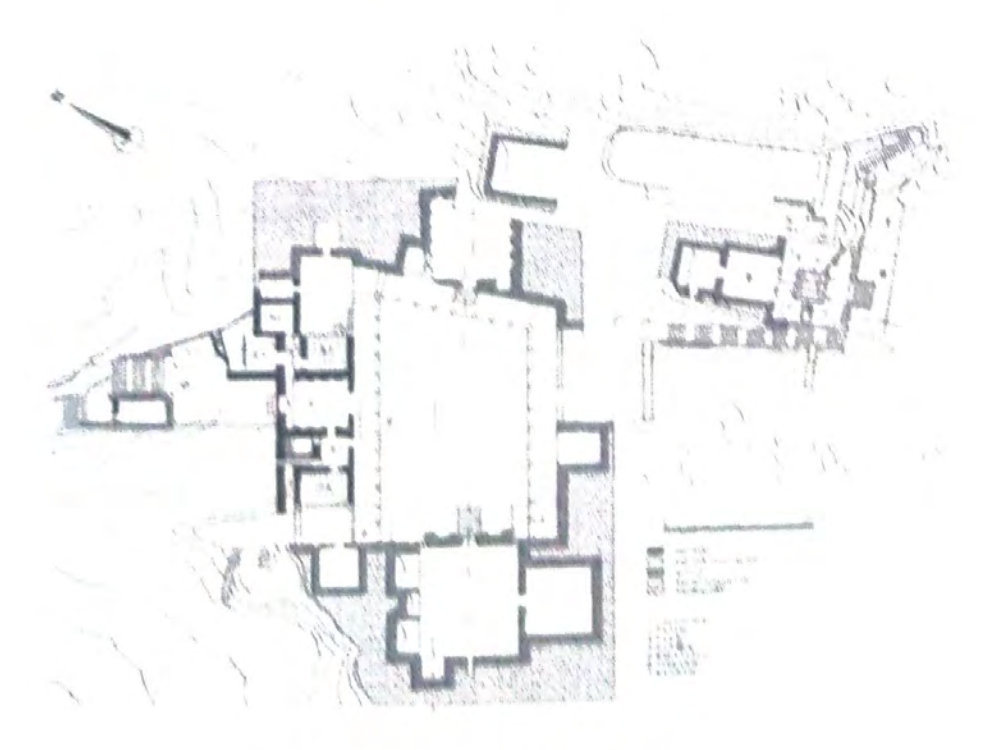
الشكل 27. 1 معبد مجمّع عُبادة



الشكل 27. 2 مجمّع معبد عُبادة



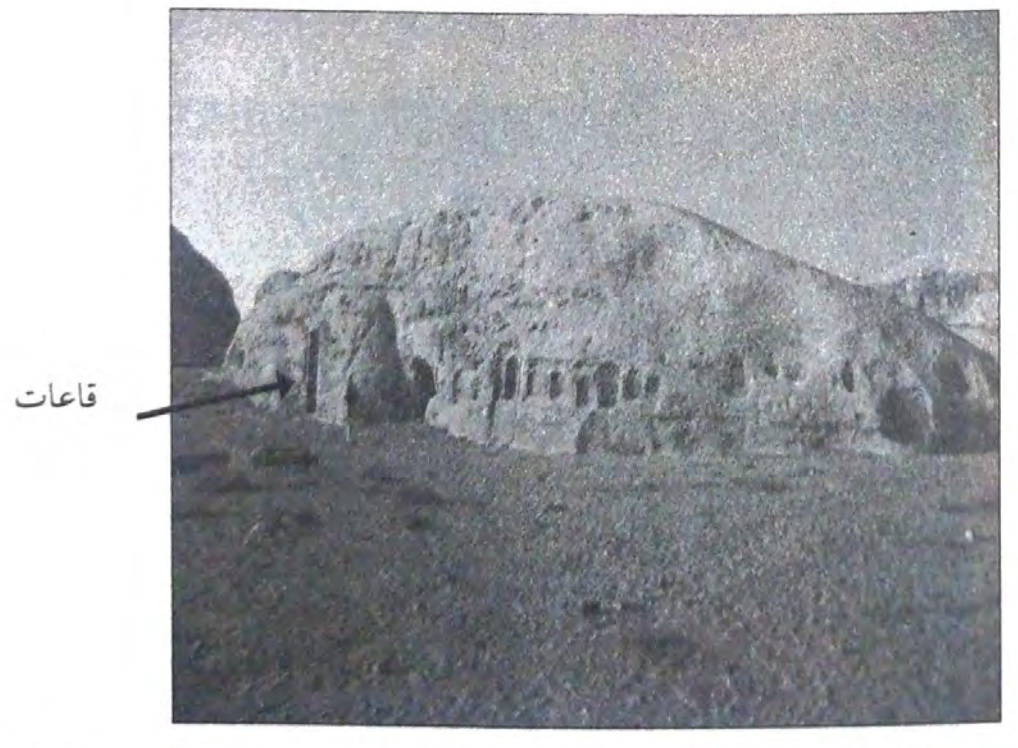
الشكل 28 معبد عُبادة



الشكل 29 شرق وادي فراسا



الشكل 30 قوالب تمثال داخل مجمّع ذو الشرى الثلاثي



الشكل 31 الأنصاب حول قاعات إصلاح المخصصة للاستقبال والجلوس والطعام



الشكل 32 شقّ صغير إلى جنوب معبد عُبادة

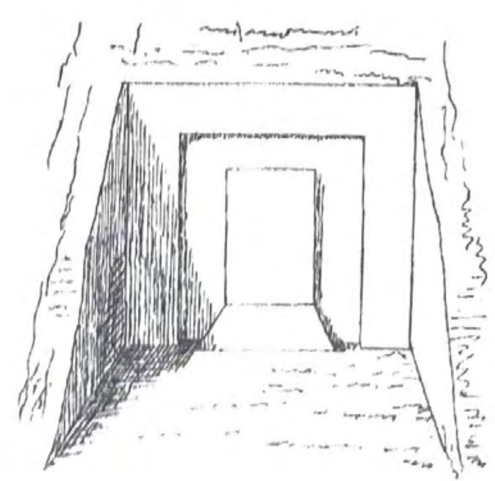


الشكل 33 ازيز في وادي صايغ





الشكل 34 نصب D694 يبيّن عرش (mwtb) مع كوّة



الشكل 35 مثال لتمثال مع D 695 (mwtb) مقولب

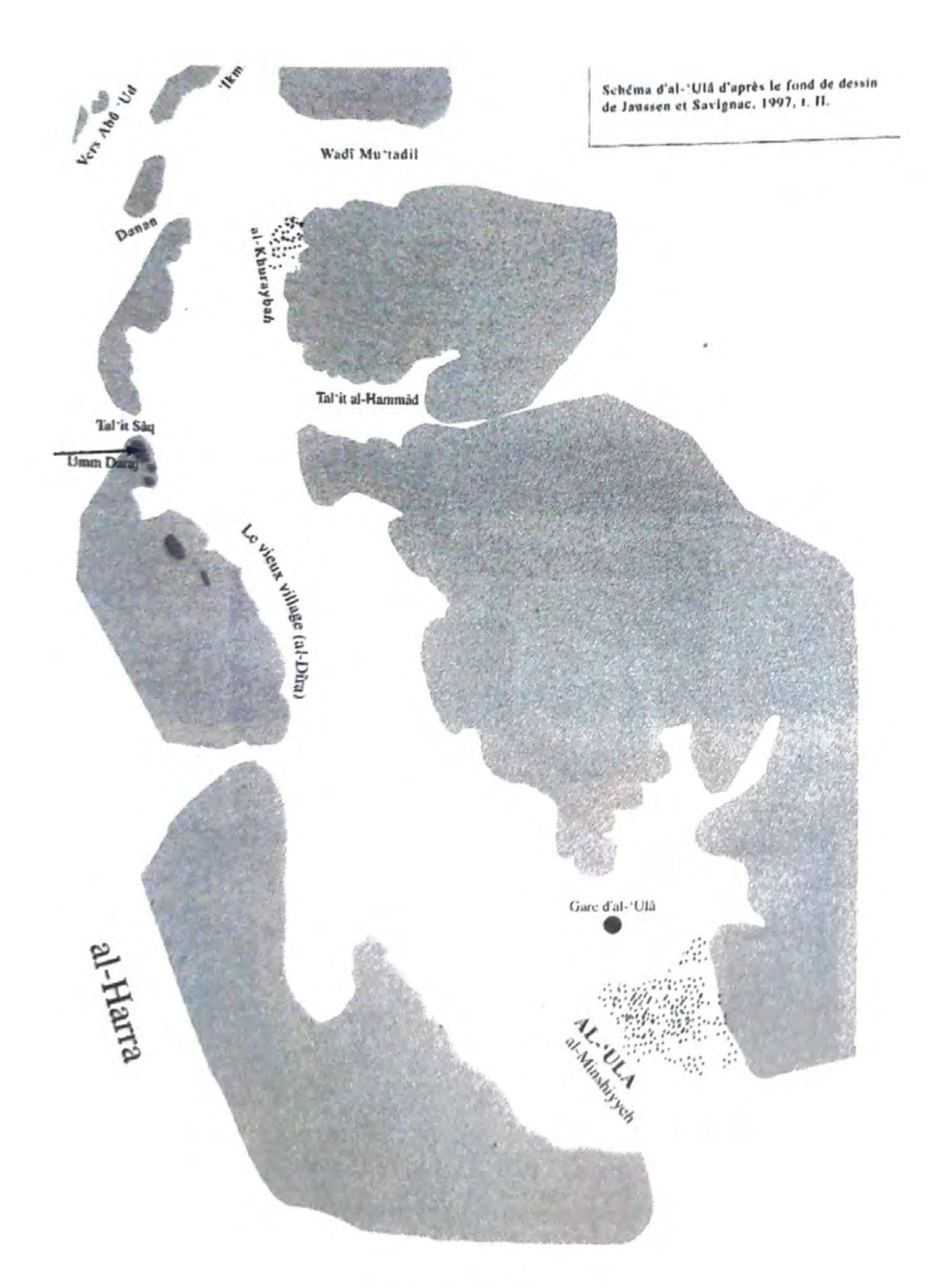


الشكل 36 اتار غاتيس في وادي صياغ

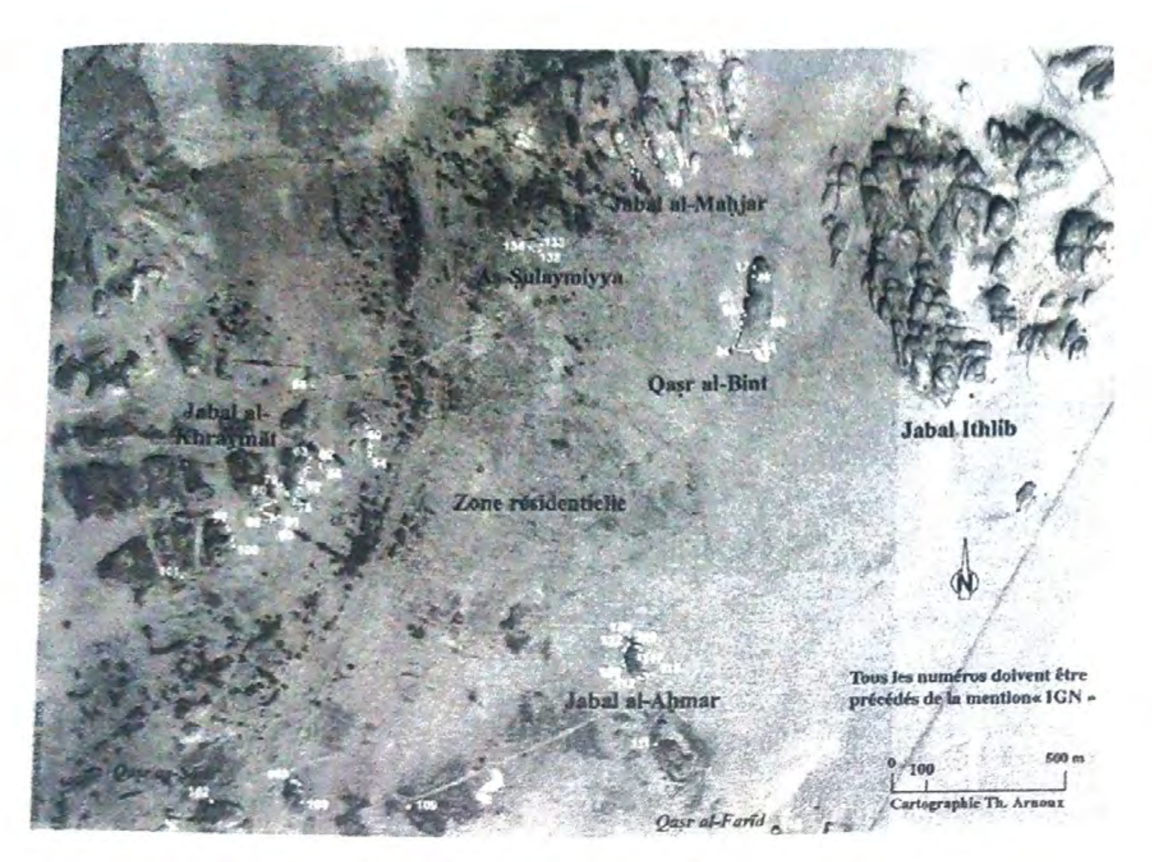
		M	L	K	Ḥ	Ḫ	H	G	Ġ	F	Ḍ	Ḏ	D	B	ʿ	ʾ
	"Dispersed ONA"															
Oasis North Arabian	Dumaitic															
	Taymanitic															
	Dadanitic															
	Thamudic D															
	Thamudic C															
	Hismaic															
	Thamudic B															
	Safaitic															
	Hasaitic															

		Ẓ	Z	Y	W	Ṭ	Ṯ	T	S	S³	S²	S¹	R	Q	N
	"Dispersed ONA"														
Oasis North Arabian	Dumaitic														
	Taymanitic														
	Dadanitic														
	Thamudic D														
	Thamudic C														
	Hismaic														
	Thamudic B														
	Safaitic														
	Hasaitic														

الشكل 37 النصوص المختلفة لشمال الجزيرة العربية القديمة (ماكدونالد 2004 شكل رقم 16 .3).



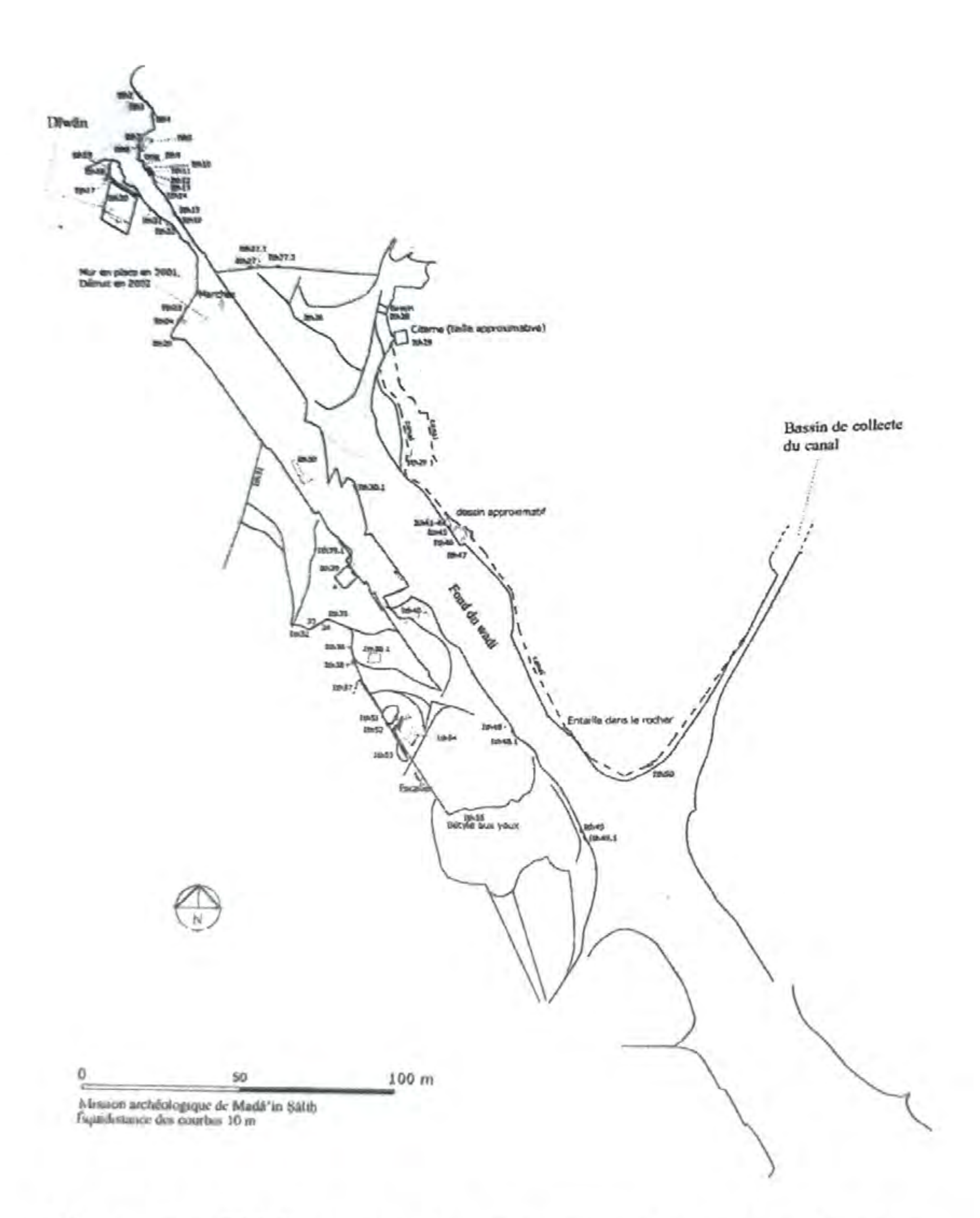
الشكل 38 موقع دادان القديمة



الشكل 39 موقع الحجر القديمة

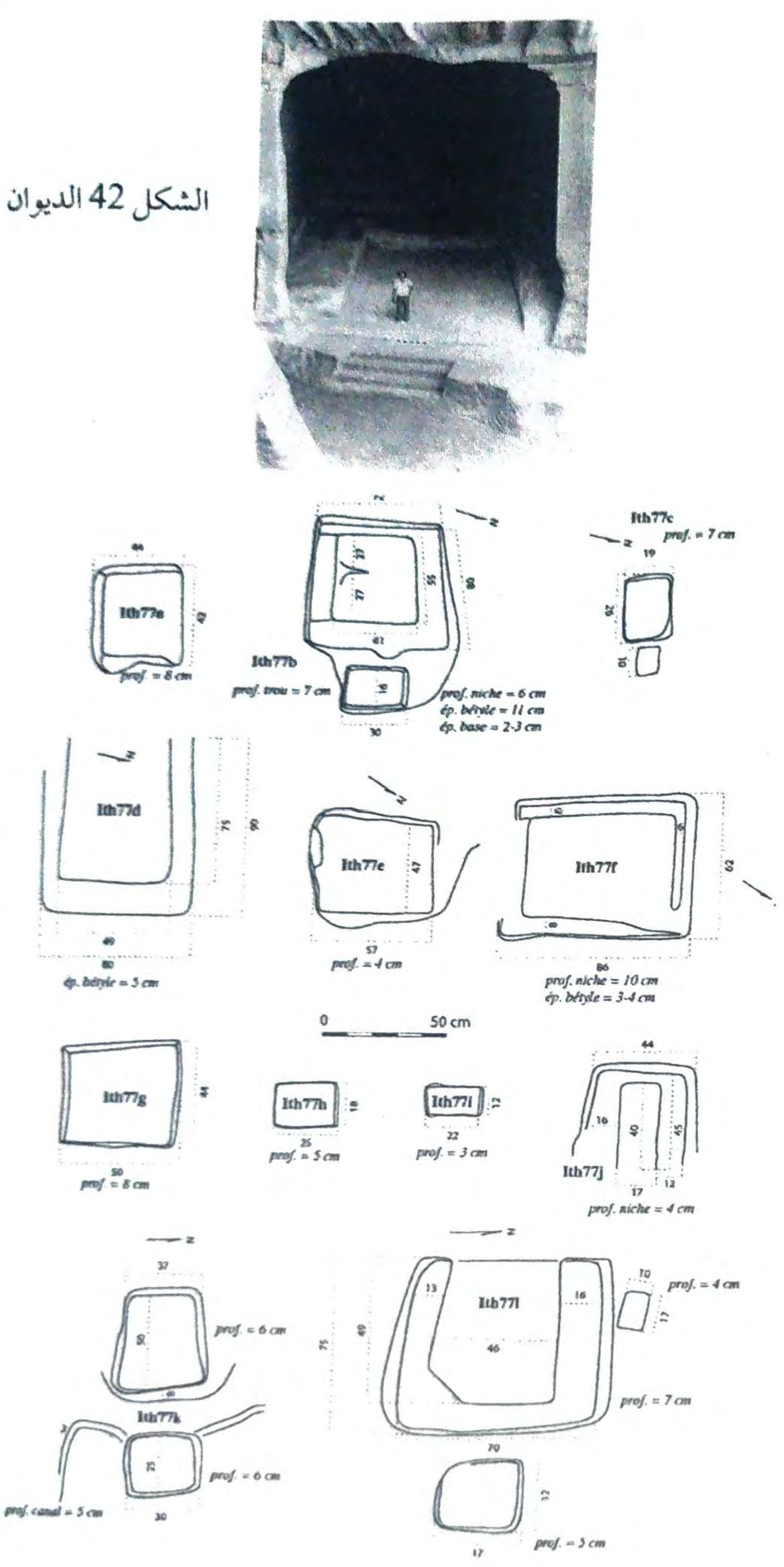


الشكل 40 نقوش على قبر H8 (هيلي H8-1993)

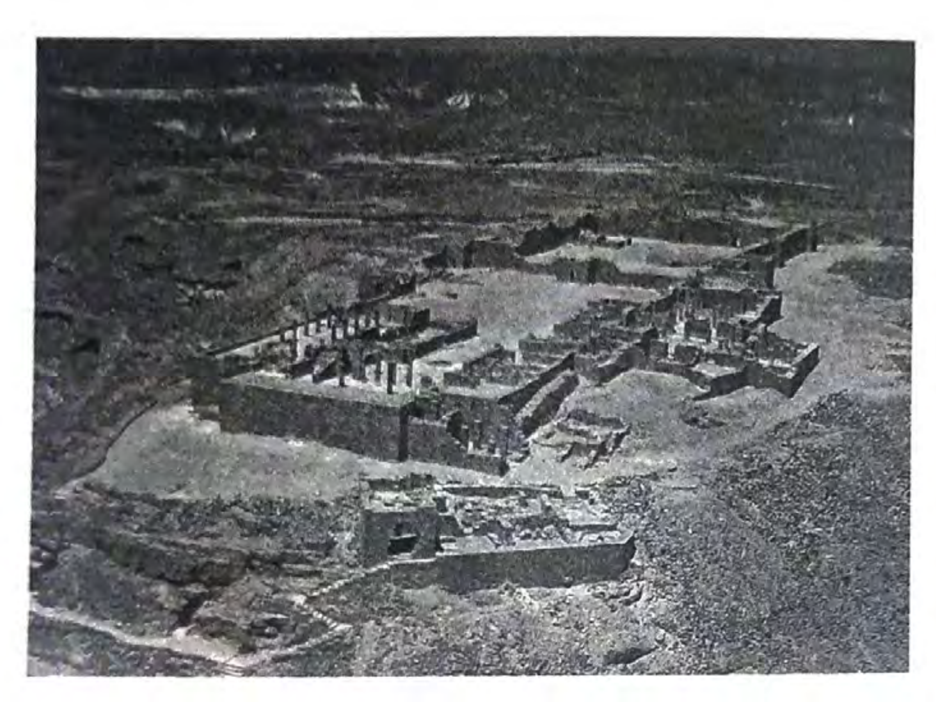


الشكل 41 مخطط المنطقة الداخلية لجبل إثلب (نعمة وآخرون، 2006، شكل رقم. 33).

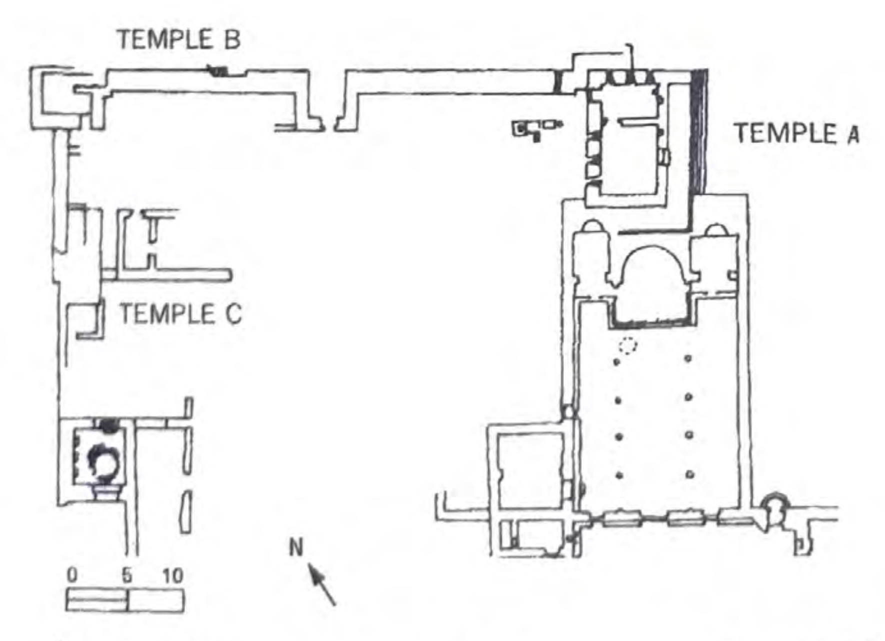
الشكل 42 الديوان



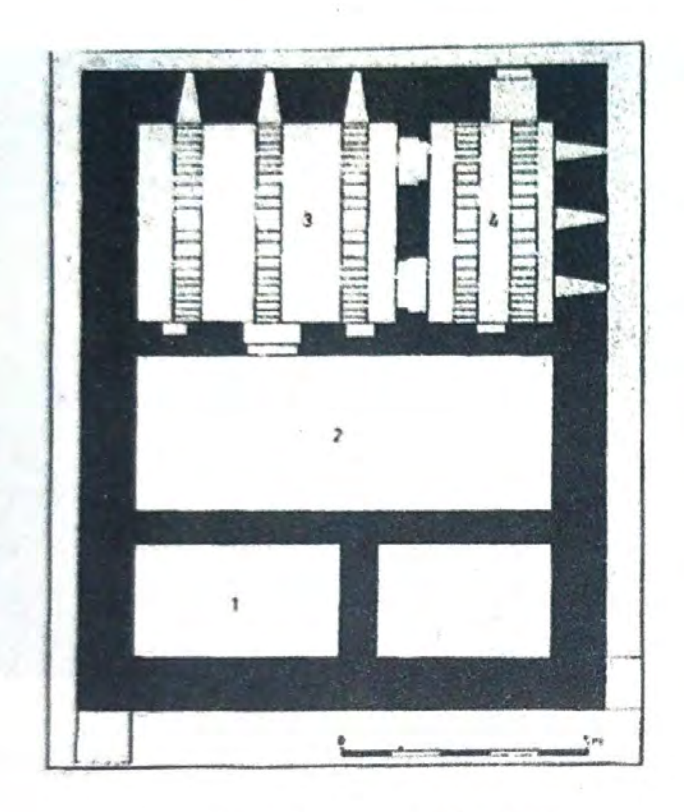
الشكل 43 كوّات محفورة في قمة عمود المسلّة



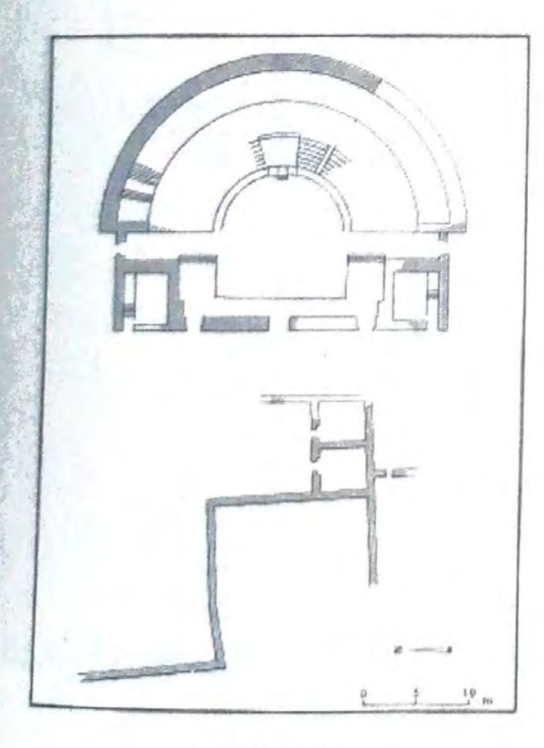
الشكل 44 الجزء المحصّن لعُبادة



الشكل 45 الجزء الشرقي للحصن يبيّن ثلاثة تراكيب شخصنها (نقب) على أنّها معبد

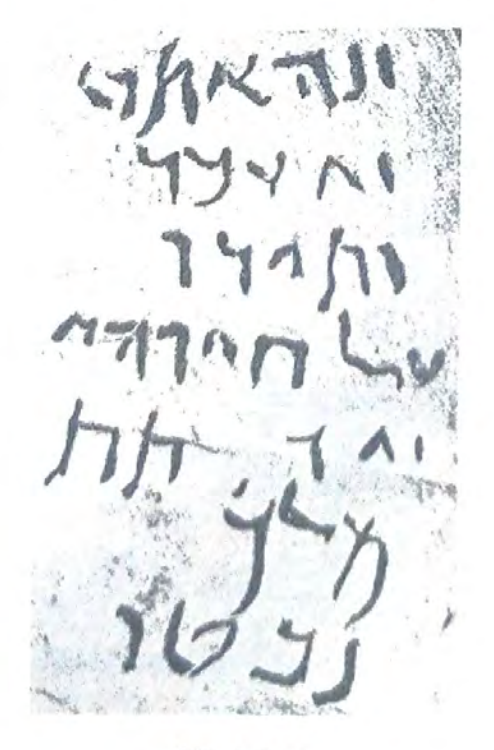


الشكل 46 خارطة أرض المعبد (أ)



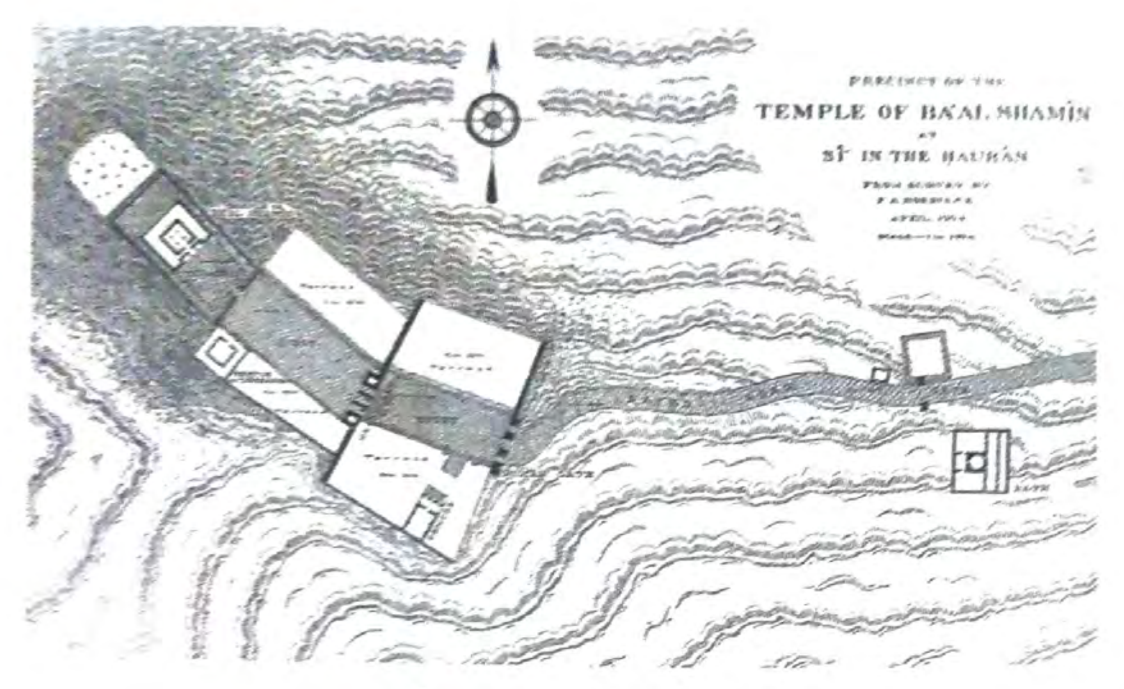
الشكل 47

مخطط أرضي للمسرح في إيلوسا

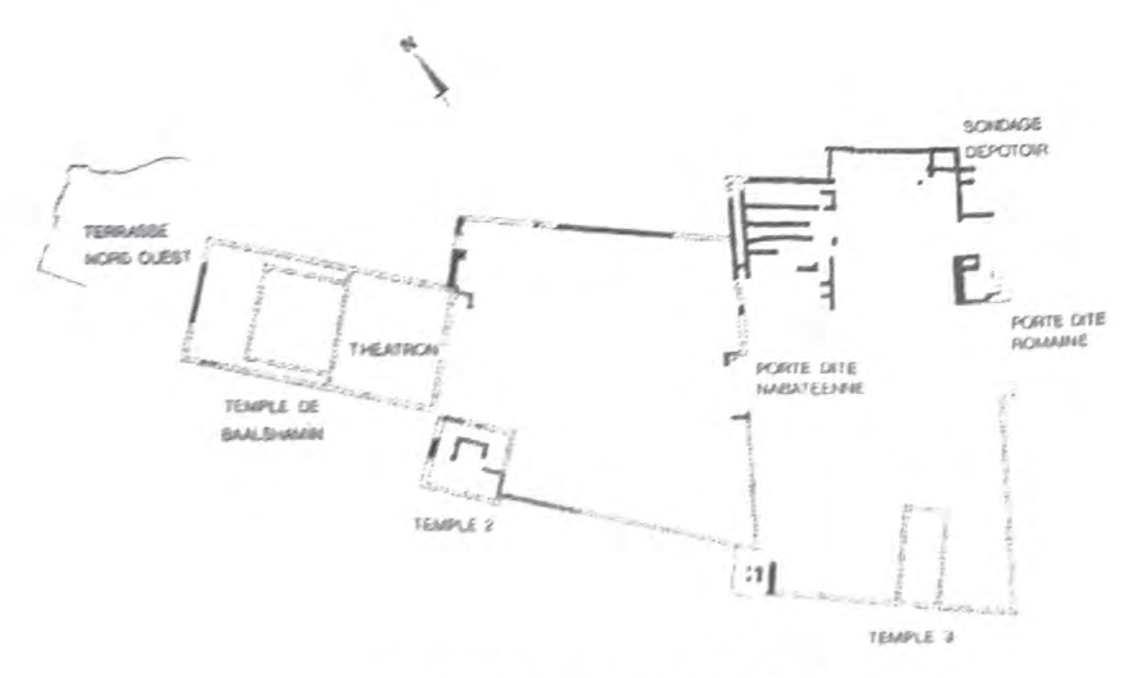


الشكل 48

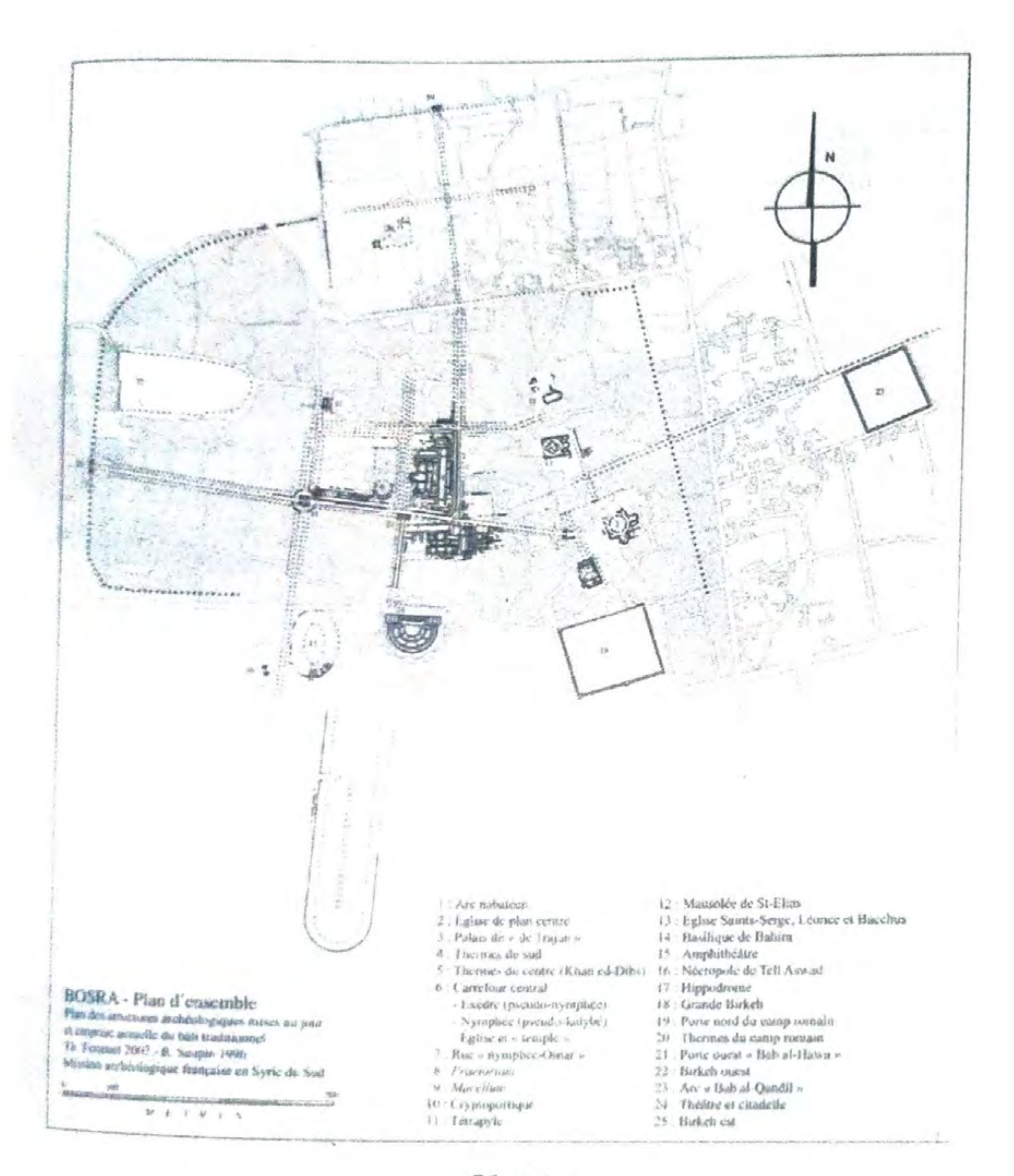
نقش نبطي من الخُلصة



الشكل 49 خارطة أولية لمكان مقدّس في سيا



الشكل 50 خارطة المكان المقدّس في سيا



الشكل 51 بصرى



الشكل 52 الحي الشرقي لبصرى



الشكل 53 «القوس النبطي» في بصرى



الشكل 54 قمة تل المكان المقدّس في صلخد



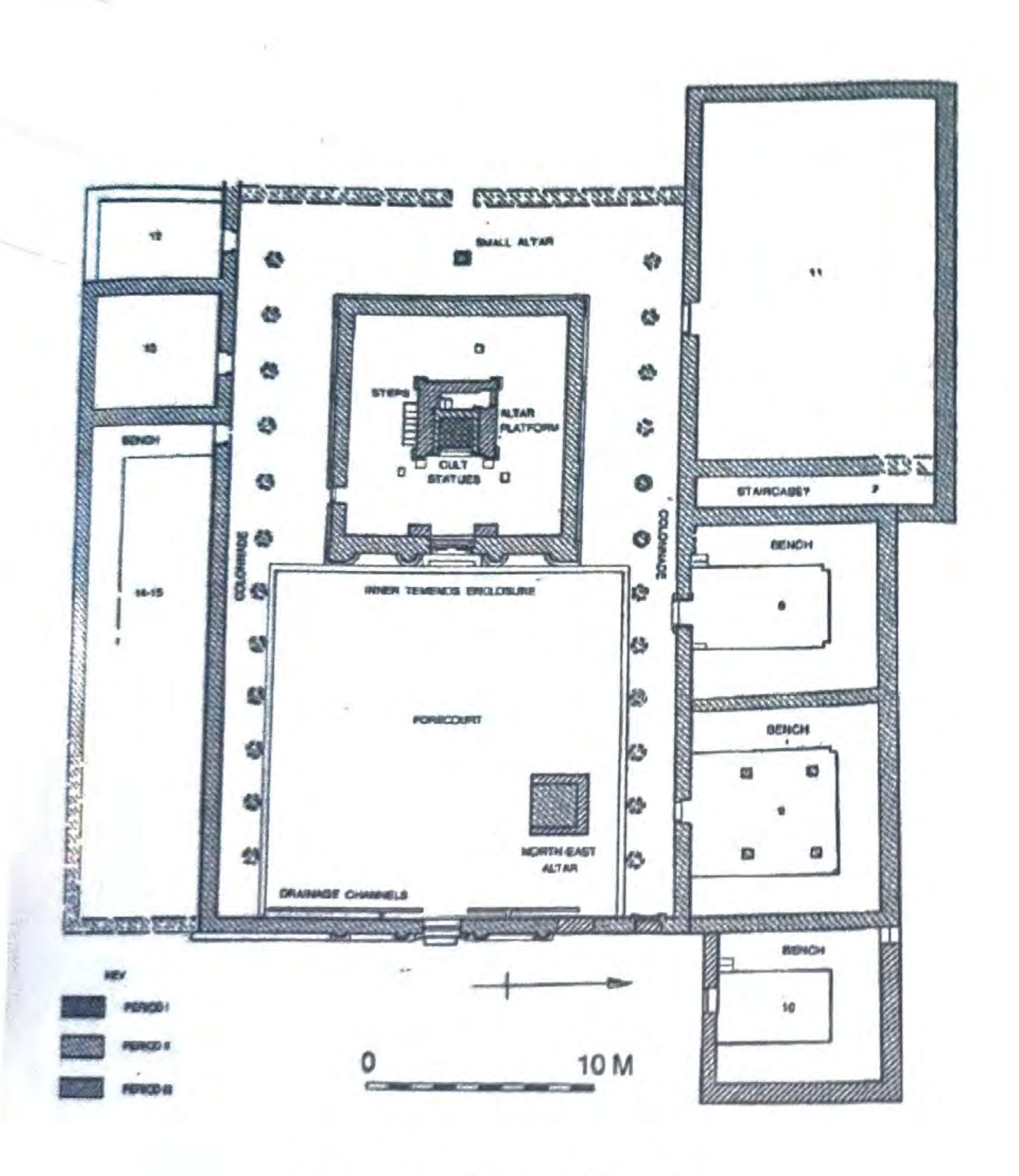
الشكل 55 مسكوكة ماركوس اورليوس في ادرا بين منصة العبادة في ذو الشرى



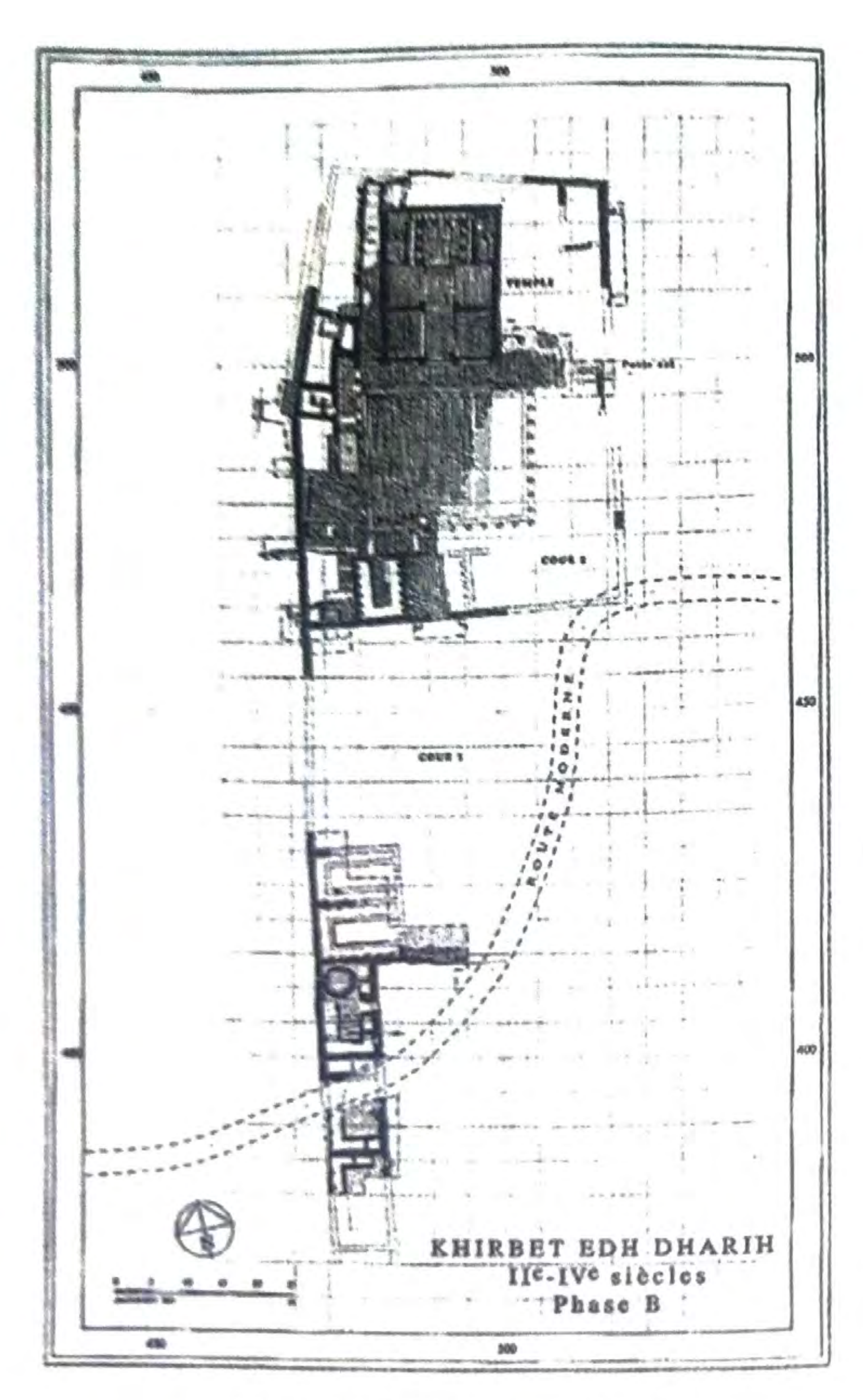
الشكل 56 مسكوكة كاركالا (مشابهة لتلك من كوموندوس قيصر) من بصرى تبيّن تمثال نصفي لـ (ذو الشرى)



الشكل 57 مسكوكة كاركالا من بصرى تبيّن منصّة العبادة



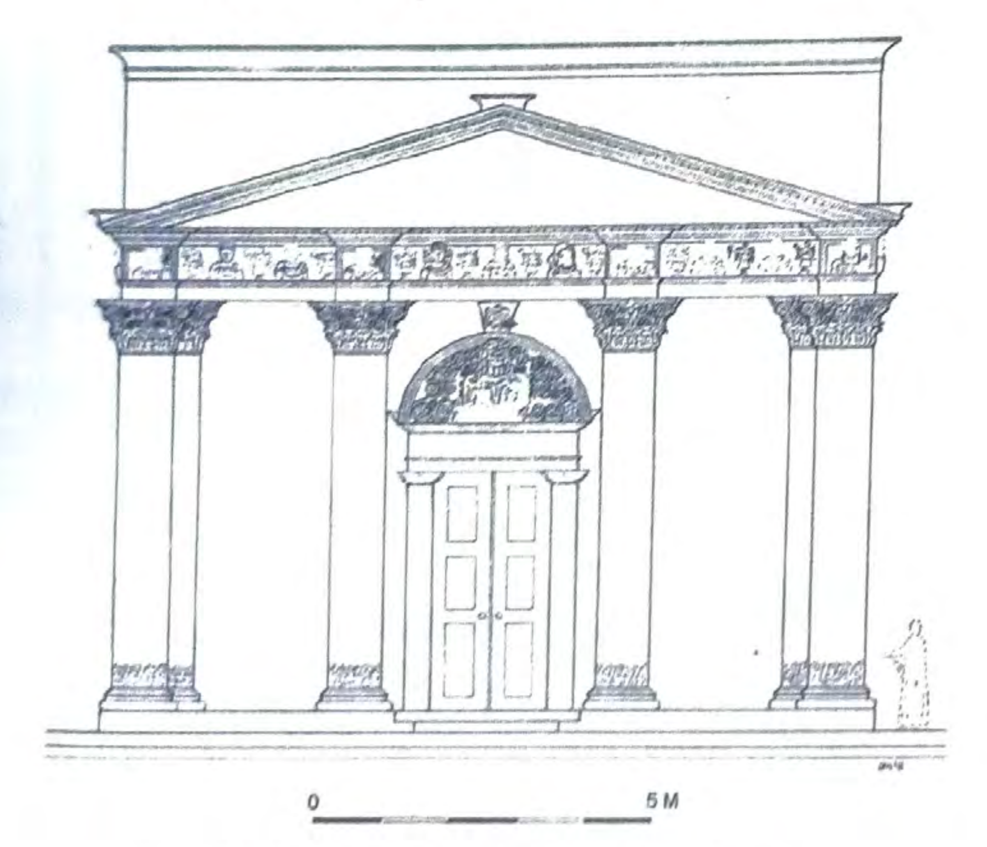
الشكل 58 خارطة المعبد في خربة تنور



الشكل 59 خارطة المكان المقدّس في خربة ذريح



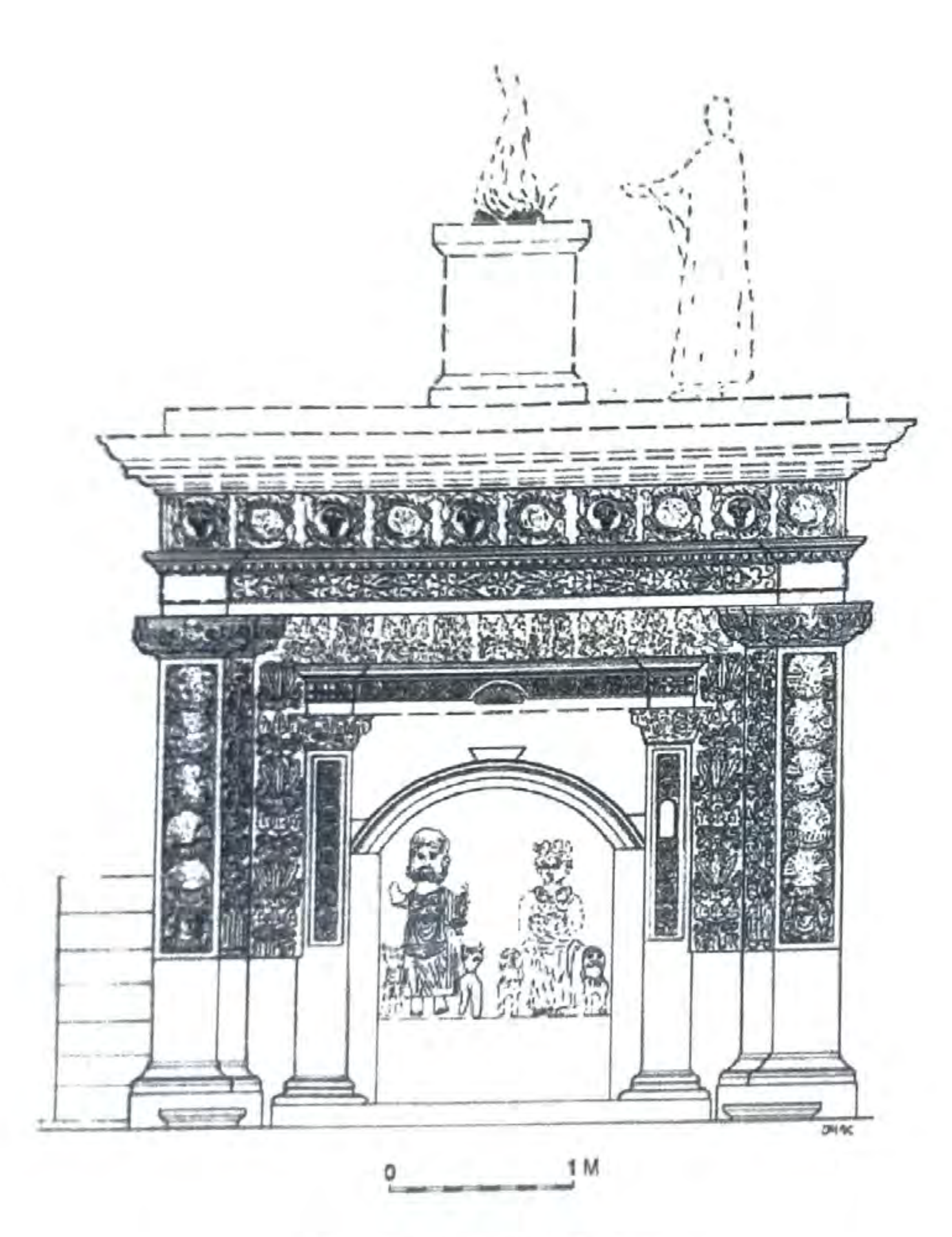
الشكل 60 إعادة تنظيم تماثيل العبادة في تنّور



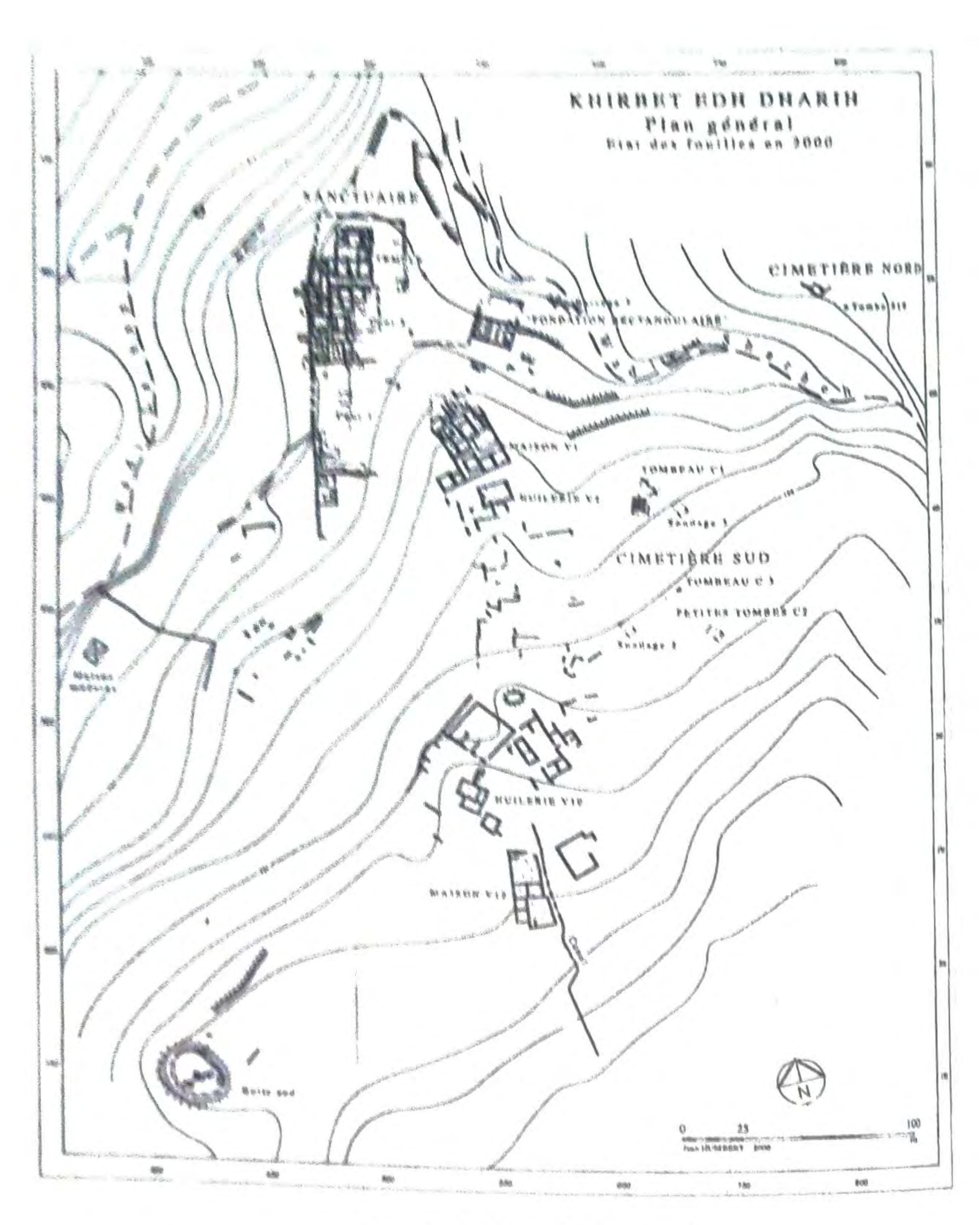
الشكل 61 إعادة تنظيم الواجهة الشرقية في تنّور



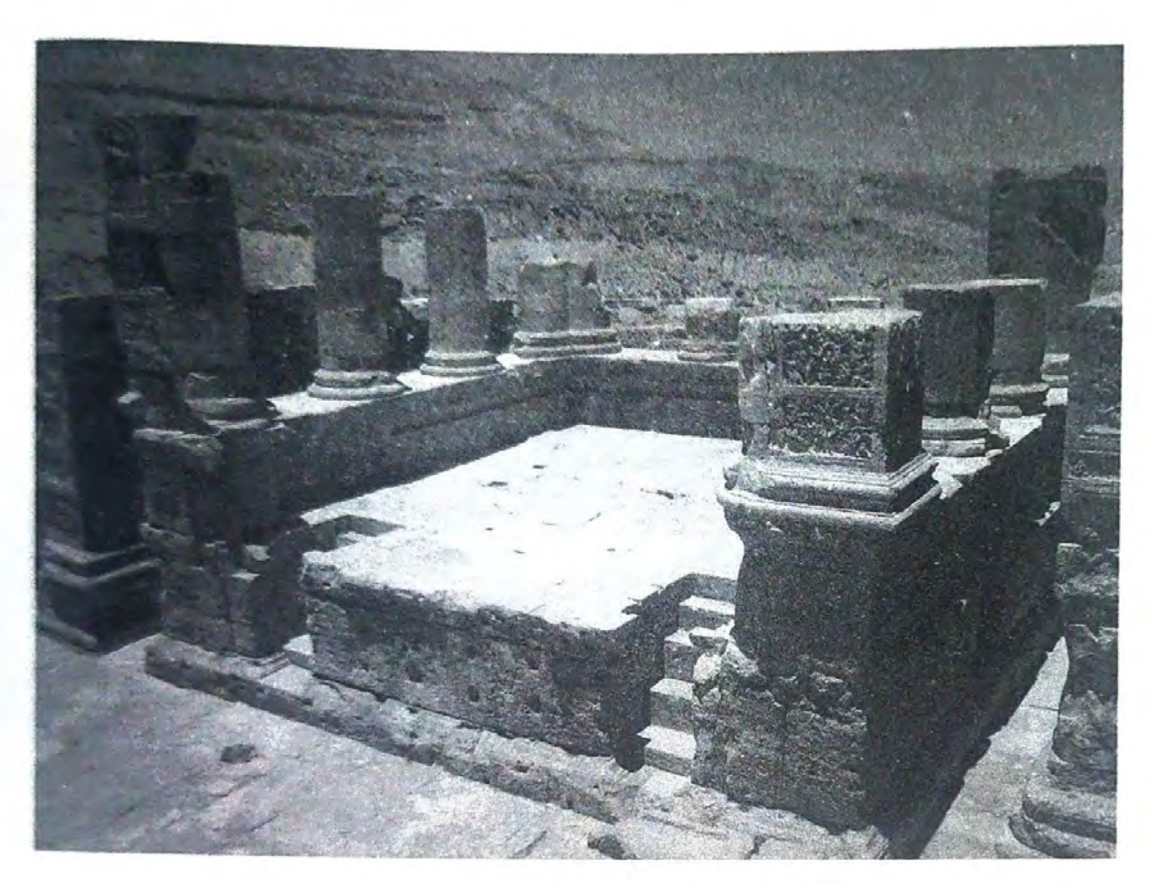
الشكل 62 «لوحة أترعتا» من خربة التنّور



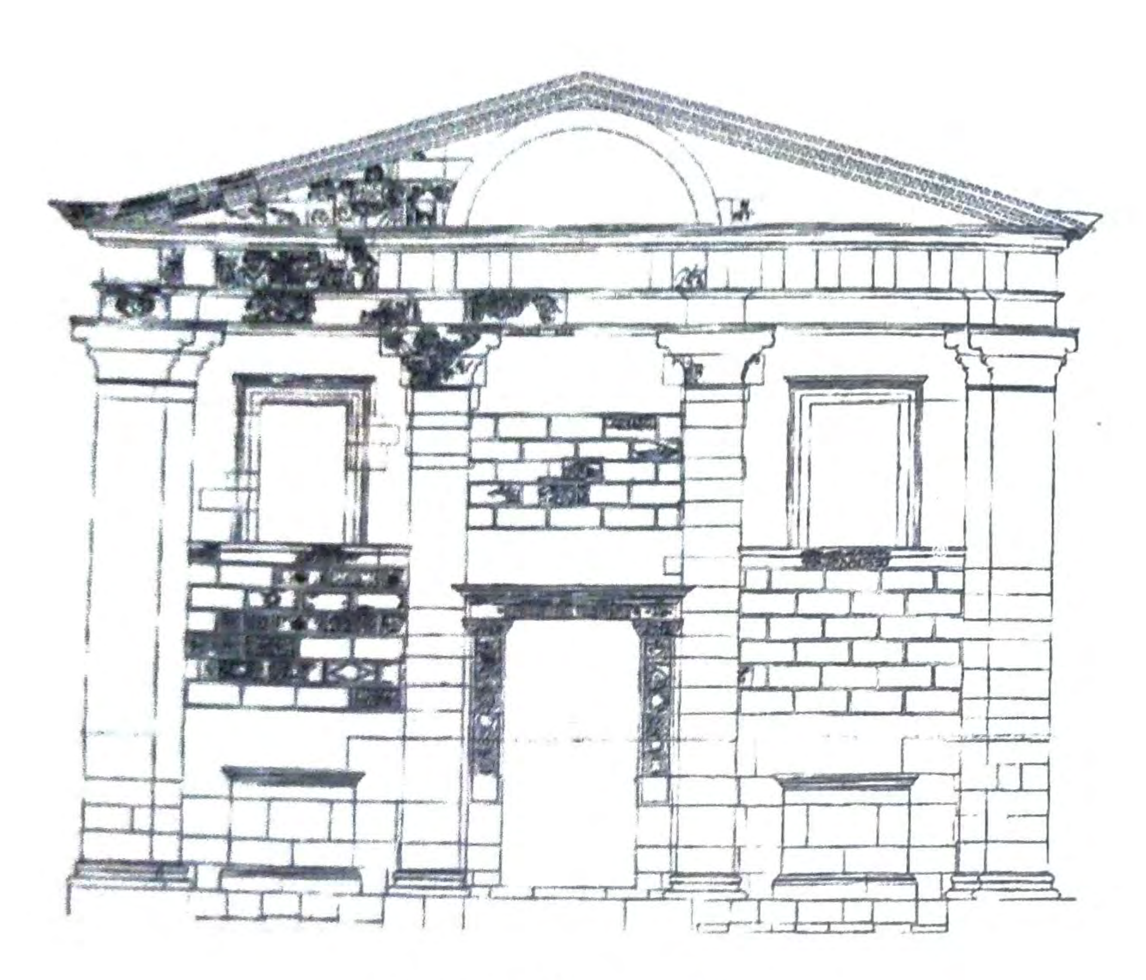
الشكل 63 المذبح 3 في خربية تنّور



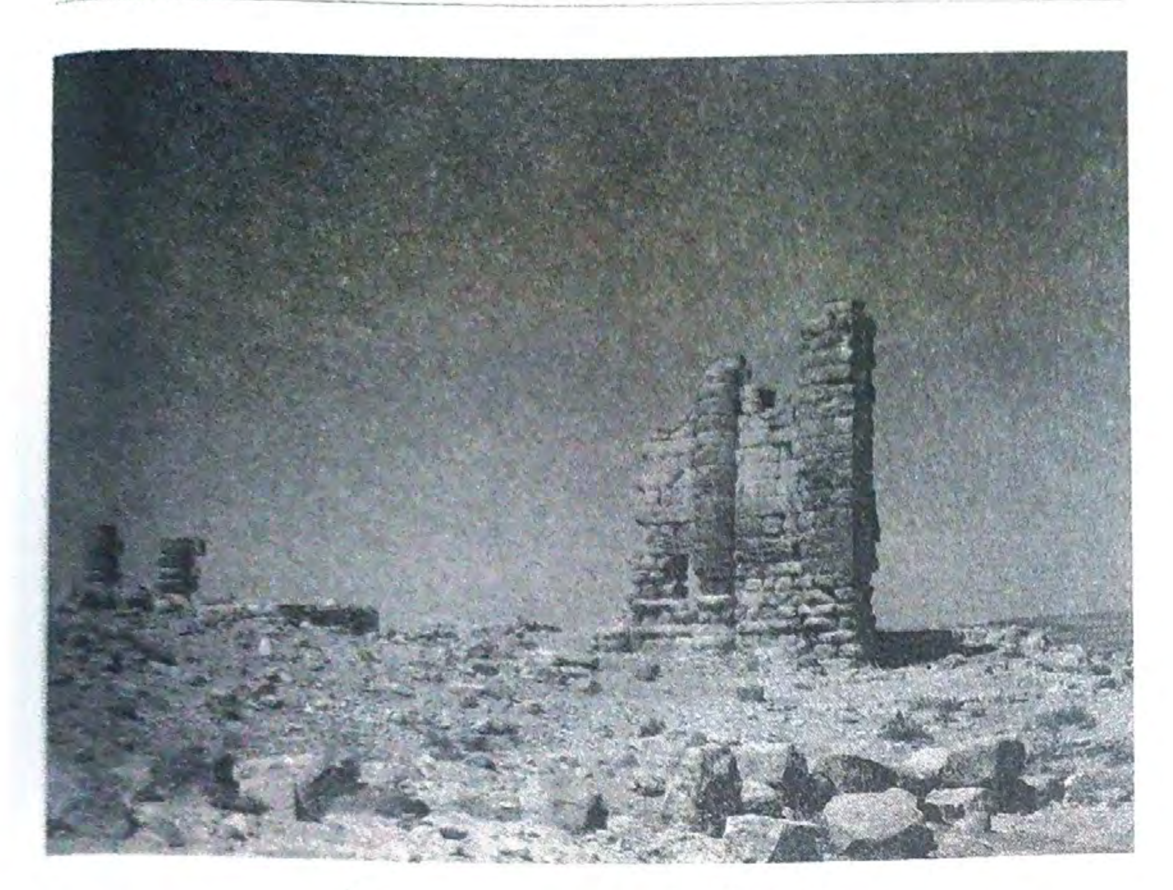
الشكل 64 المستوطنة في خربة ضريح



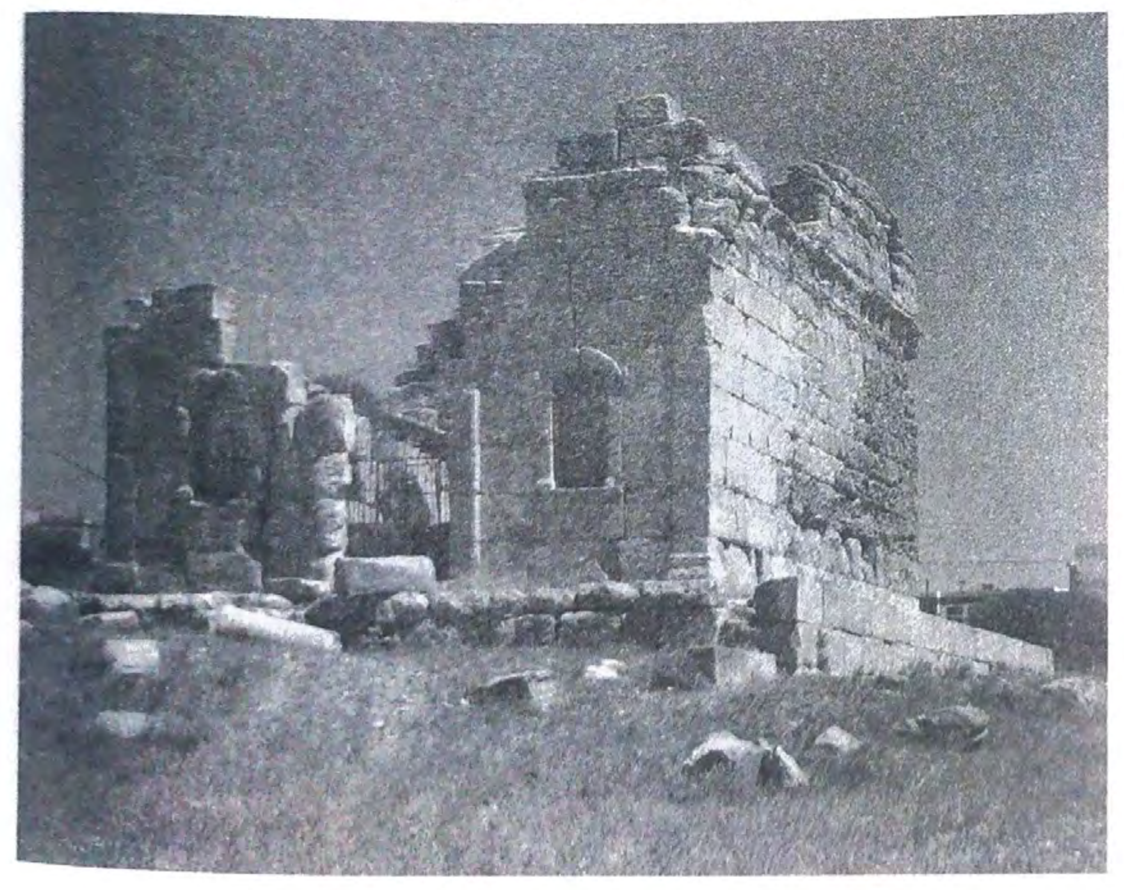
الشكل 65 منصّة العبادة في خربية ضريح



الشكل 66 واجهة المعبد في خربة ضريح



الشكل 67 بقايا معابد كبيرة في ذات الرأس



الشكل 68 معبد صغير في ذات الرأس



الشكل ٧٥ الجدار الخلفي لمعبد صغير في قات الرأس



الشكل 70 الأبراج في خربة تنّور



الشكل 71 منظر الجبل الأسود في خربة تنّور



الشكل 72 رسم بارز من البتراء يوضّح الإله بشكل غير متأقون ومجسّم

Bibliography

Albright, W. F. and N. Glueck. 1937. "Archaeological Exploration and Excavation in Palestine, Transjordan, and Syria during 1936", *AJA* 41, p.146-153 .

Aliquot, J. 2009. *La vie religieuse au Liban sous l'Empire romain.* Beirut. Alpass, P. 2010. "The *Basileion* of Isis and the Religious Art of Nabataean Petra", *Syria* 87, p. 93-113.

——. (forthcoming). "From Nabataea to the Province of Arabia: Changing Religious Identities and the Cults of Dushara" in *Continuity and Change: Religious Identities in the Levant from Alexander to Muhammed* (ed. A. Lichtenberger and R. Raja). Leiden.

Anderson, B. 2005. *Constructing Nabataea: Identity, Ideology and Connectivity.* PhD Thesis. The University of Michigan.

——. 2009. "Double-Crossing Jordan: Strabo's Portrait of Syllaeus and the Imagining of Nabataea", *SHAJ* 10, p. 391-397.

al-Ansary, A. R., H. Abu al-Hassan, D. al-Ibrahim and D. al-Talhi. 1989. "A Preliminary Report on the Excavation at Al-Hijr (Second Season)", *Atlal* 12, p. 21-28.

Arjava, A., M. Buchholz and T. Gagos. 2007. *The Petra Papyri III.* Amman.

Aslan, Z. 2007. "The Cultural and Heritage Management of Petra", p. 375-383 in *The World of the Nabataeans* (ed. K. D. Politis). Stuttgart.

Augé, Ch., F. Renel, L. Borel and C. March. 2002. "New Excavations in the Qasr al-Bint Area at Petra", *ADAJ* 46, p. 309-313.

Avner, U. 1999-2000. "Nábataean Standing Stones and their Interpretation", *Aram* 11-12, p. 97-122.

Bachmann, W., C. Watzinger and Th. Wiegand. 1921. *Petra, Wissenschaftliche Veröffentlichungen des Deutsch-Türkischen Denkmalschutzkommandos, 3.* Berlin/Leipzig.

Ball, W. 2000. *Rome in the East. The Transformation of an Empire.* London. Balty, J.-C. 1983. "Architecture et société à Pétra Hégra", p. 303-324 in

Architecture et société de l'archaïsme grec à la fin de la république romaine. Rome.

Banning, E. B. 1986. "Peasants, Pastorialists, and *Pax Romana*: Mutualism in the Southern Highlands of Jordan", *BASOR* 261, p. 25-50.

Barth, F. 1956. "Ecologic Relationships of Ethnic Groups in Swat, North Pakistan", *American Anthropologist* 58, p. 1079-1089.

Bartlett, J. R. 1989. *Edom and the Edomites*. Sheffield.

——. 2007. "Nabataean Religion", p. 55-78 in *The World of the Nabataeans* (ed. K. D. Politis). Stuttgart.

Bawden, G., C. Edens and R. Miller. 1980. "Preliminary Archeological Investigations at Taymā", *Atlal* 4, p. 69-106.

Bedal, L.-A. 2004. *The Petra Pool-Complex. A Hellenistic Paradeisos in the Nabataean Capital. (Results from the Petra "Lower Market" Survey and Excavations, 1998)*. Piscataway.

Beer, E. F. F. 1840. *Inscriptiones veteres litteris et lingua hucusque incognitis ad montem Sinai*. Studia Asiatica, fasc. 3. Leipzig.

Bellamy, J. A. 1985. "A New Reading of the Namārah Inscription", *JAOS* 105, p. 31-51.

——. 1990. "Arabic Verses from the first-second Century, the Inscription of En 'Avdat", *JSS* 35, p. 73-79.

Bellwald, U. 2007. "The Hydraulic Infrastructure of Petra: A Model for Water Strategies in Arid Land", *SHAJ* 9, p. 315-324.

Bennett, C. M. 1980. "A Graeco-Nabataean Sanctuary on Umm al Biyara", *ADAJ* 24, p. 209-212.

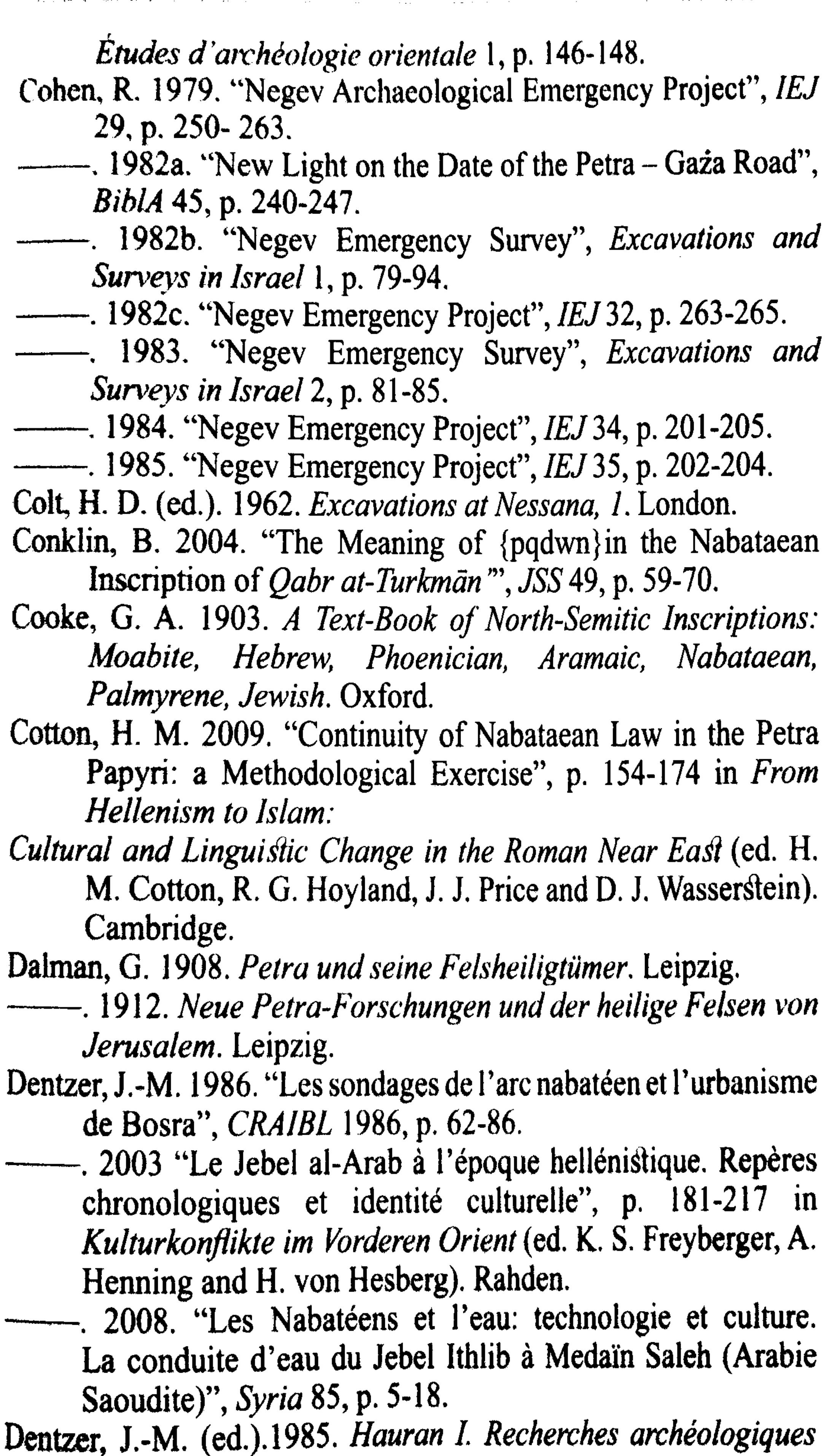
Betts, A. 2001. "Pastoralism", p. 615-620 in *The Archaeology of Jordan* (ed. B. Macdonald, R. Adams and P. Bienkowski). Sheffield.

Beyer, K. and A. Livingstone. 1987. "Die neuesten aramäischen Inschriften aus Taima", *ZDMG* 137, p. 286-292.

Bignasca, A. *et al.* 1996. *Petra. Ez-Zantur I. Ergebnisse der Schweizerisch- Liechtensteinischen Ausgrabungen 1988-1992*. Mainz.

Bikai, P. M., Ch. Kanellopoulos and S. L. Saunders. 2007. "Gods and Vineyards at Beidha", p. 369-374 in *Crossing Jordan. North American Contributions to the Archaeology of Jordan*

(ed. Th. E. Levy, P. M. M. Daviau, R. W. Younker and M. Shaer). London/Oakville.
——. 2008. "Beidha in Jordan. A Dionysian Hall in a Nabataean Landscape", *AJA* 112, p. 465-507.
Bowersock, G. W. 1975. "The Greek-Nabataean Bilingual Inscription at Ruwwafa, Saudi Arabia", p. 513-522 in *Le monde grec: pensée, littérature, histoire, documents: hommages à Claire Préaux* (ed. J. Bingen, G. Cambier and G. Nachtergael). Brussels.
——. 1983. *Roman Arabia.* Cambridge Mass.
——. 1986. "An Arabian Trinity", *Harvard Theological Review* 79, p. 17-21.
Brünnow, R. E. and A. Domaszewski 1904-1909. *Die Provincia Arabia* (3 vols). Strasbourg.
Bunnens, G. 1969. "Le zodiaque nabatéen de Khirbet-Tannur", *Latomus* 28, p.391-407.
Butler, H. C. 1903. *Architecture and other Arts.* New York.
Caldwell, R. C. and T. Gagos. 2007. "Beyond the Rock. Petra in the Sixth Century CE in the Light of the Papyri", p. 427-433 in *Crossing Jordan. North American Contributions to the Archaeology of Jordan* (ed. Th. E. Levy, P. M. M. Daviau, R. W. Younker and M. Shaer). London/Oakville.
Cantineau, J. 1930. *Le nabatéen, 1. Notions générales, écriture, grammaire.* Paris.
——. 1932. *Le nabatéen, 2. Choix de textes, léxique.* Paris.
Caskel, W. 1954. *Lihyan und Lihyanisch.* Cologne.
Cavigneaux, A. and B. K. Ismail. 1990. "Die Statthalter von Suhu und Mari Im8 . Jh. v. Chr", *Baghdader Mitteilungen* 21, p. 321-456.
Clark, V. A. 1979. *A Study of New Safaitic Inscriptions from Jordan.* PhD Thesis. Melbourne.
Clarke, K. 1999. *Between Geography and History. Hellenistic Constructions of the Roman World.* Oxford.
Clauss-Balty, P. (ed.).2008. *Hauran III. L'habitat dans les campagnes de Syrie du Sud aux époques classique et médiévale.* Beirut.
Clermont-Ganneau, C. 1895. "κόπρος et le Kophra des Nabatéens",



Études d'archéologie orientale 1, p. 146-148.

Cohen, R. 1979. "Negev Archaeological Emergency Project", *IEJ* 29, p. 250- 263.

——. 1982a. "New Light on the Date of the Petra – Gaża Road", *BiblA* 45, p. 240-247.

——. 1982b. "Negev Emergency Survey", *Excavations and Surveys in Israel* 1, p. 79-94.

——. 1982c. "Negev Emergency Project", *IEJ* 32, p. 263-265.

——. 1983. "Negev Emergency Survey", *Excavations and Surveys in Israel* 2, p. 81-85.

——. 1984. "Negev Emergency Project", *IEJ* 34, p. 201-205.

——. 1985. "Negev Emergency Project", *IEJ* 35, p. 202-204.

Colt, H. D. (ed.). 1962. *Excavations at Nessana, 1*. London.

Conklin, B. 2004. "The Meaning of {pqdwn}in the Nabataean Inscription of *Qabr at-Turkmān*", *JSS* 49, p. 59-70.

Cooke, G. A. 1903. *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions: Moabite, Hebrew, Phoenician, Aramaic, Nabataean, Palmyrene, Jewish*. Oxford.

Cotton, H. M. 2009. "Continuity of Nabataean Law in the Petra Papyri: a Methodological Exercise", p. 154-174 in *From Hellenism to Islam:*
Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East (ed. H. M. Cotton, R. G. Hoyland, J. J. Price and D. J. Wasserstein). Cambridge.

Dalman, G. 1908. *Petra und seine Felsheiligtümer*. Leipzig.

——. 1912. *Neue Petra-Forschungen und der heilige Felsen von Jerusalem*. Leipzig.

Dentzer, J.-M. 1986. "Les sondages de l'arc nabatéen et l'urbanisme de Bosra", *CRAIBL* 1986, p. 62-86.

——. 2003 "Le Jebel al-Arab à l'époque hellénistique. Repères chronologiques et identité culturelle", p. 181-217 in *Kulturkonflikte im Vorderen Orient* (ed. K. S. Freyberger, A. Henning and H. von Hesberg). Rahden.

——. 2008. "Les Nabatéens et l'eau: technologie et culture. La conduite d'eau du Jebel Ithlib à Medaïn Saleh (Arabie Saoudite)", *Syria* 85, p. 5-18.

Dentzer, J.-M. (ed.).1985. *Hauran I. Recherches archéologiques*

sur la Syrie du Sud à l'époque hellénistique et romaine, pt. 1. Paris.

Dentzer, J.-M. and R. Saupin. 1997. "Les circulations internes et l'emprise urbaine sur l'espace à Pétra", *SHAJ* 6, p. 289-302.

Dentzer, J.-M., J.-C. Bessac and J.-P. Braun. 2002a. "Report on the 2001 Season of the Saudi-French Archaeological Project at Medaïn Salih, Ancient Hegra", *Atlal* 17, p. 101-126.

Dentzer, J.-M., P.-M. Blanc and Th. Fournet. 2002b. "Le développement urbain de Bosra. De l'époque nabatéenne à l'époque byzantine. Bilan des recherches françaises 1981-2002", *Syria* 79, p. 75-157.

Dentzer, J.-M. and T. Weber (eds). 2009. *Hauran IV. Sahr Al-Ledja : recherches syro-européennes 1998-2008*. Beirut.

Dentzer-Feydy, J. 1985. "Décor architectural et développement du Hauran dans l'antiquité. Du Ier s. av. au VIIe s. de notre ère", p. 261-309 in *Hauran I. Recherches archéologiques sur la Syrie du Sud à l'époque hellénistique et romaine*, pt. 1 (ed. J.-M. Dentzer). Paris.

———. 1988. "Frontières et matériel archéologique en Syrie du Sud : politique et culture du Ier siècle av. notre ère au IVe siècle de notre ère", p. 219-239 in *Géographie historique au Proche-Orient* (ed. P.-L. Gatier, B. Helly and J.-P. Rey-Coquais). Paris.

———. 1990. "Khirbet edh-Dharih: Architectural decoration of the temple", *Aram* 2, p. 229-234.

Dentzer-Feydy, J., J.-M. Dentzer and P.-M. Blanc (eds). 2003. *Hauran II. Les Installations de Si' 8. Du sanctuaire à l'établissement viticole*. Beirut.

Dentzer-Feydy, J., M. Vallerin, Th. Fournet, R. Mukdad and A. Mukdad (eds). 2007. *Bosra. Aux portes de L'Arabie*. Beirut.

Dentzer-Feydy, J. and M. Vallerin (eds). 2010. *Hauran V. La Syrie du Sud du néolithique à l'Antiquité tardive : recherches récentes*. Beirut.

Dijkstra, K. 1995. *Life and Loyalty. A Study in the Socio-Religious Culture of Syria and Mesopotamia in the Graeco-Roman Period Based on Epigraphical Evidence*. Leiden.

Dirven, L. 1999. *The Palmyrenes of Dura-Europos. A Study of*

Religious Interaction in Roman Syria. Leiden.

———. 2002. "Review: Healey, J. F. – *The Religion of the Nabataeans*", *Bibliotheca Orientalis* 59, cols 609-615.

Donner, H. 1995. *Isis in Petra*. Leipzig.

Doughty, C. M. 1888. *Travels in Arabia Deserta, 1875-77*. Cambridge.

Downey, S. 1976. "Temple à escaliers: the Dura evidence", *California Studies in Classical Antiquity* 9, p. 21-39.

Eddinger, T. W. 2004. "A Nabataean/Roman Temple at Dhat Ras, Jordan", *NEA* 67, p. 14-25.

Edens, C. and G. Bawden. 1989. "History of Tayma and Hejazi Trade During the First Millenium B.C", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 32, p. 48-103.

Eichmann, R. 2008. "Tayma - Oasis and Trade Center on the Frankincense Caravan Route", *Adumatu* 17, p. 17-26.

———. 2009. "Remains of the pre-Islamic period (4th to 6th century BC) at Tayma", p. 59-66 in *L'Arabie à la veille de l'Islam* (ed. C. Robin and J. Schiettecatte). Paris.

Eichmann, R., H. Schaudig and A. Hausleiter. 2006a. "Archaeology and Epigraphy at Tayma (Saudi-Arabia)", *AAE* 17, p. 163-176.

Eichmann, R., A. Hausleiter, M. al-Najem and S. al-Said. 2006b. "Tayma - Spring 2004", *Atlal* 19, p. 91-116.

Elliott, J. D. 1996. "The Nabatean Synthesis of Avraham Negev. A Critical Appraisal", p. 47-60 in *Retrieving the Past. Essays on Archaeological Research and Methodology in Honor of Gus W. Van Beek* (ed. J. D. Seger). Winona Lake.

Engels, D. 2007. "Die politische Geschichte des Hauran in hellenistischer Zeit", *BJb* 207, p. 75-102.

Erickson-Gini, T. 2002. "Nabataean or Roman? Reconsidering the Date of the Camp at Avdat in Light of Recent Excavations", p. 113-130 in *Limes XVII: Proceedings of the XVIIIth International congress of Roman Frontier Studies* (ed. P. Freeman, J. Bennett, Z. T. Fiema and B. Hoffmann). BAR Int. Ser. 1084. Oxford.

———. 2006. "'Down to the Sea.' Nabataean Colonisation in the Negev Highlands", p. 157-166 in *Crossing the Rift.*

Resources, Routes, Settlement Patterns and Interaction in the Wadi Arabah (ed. P. Bienkowski and K. Galor). Oxford.

——. 2007. "The Transformation of Nabataean Society: Acculturation or Self- Organization?", p. 45-56 in *On the Fringe of Society-Archaeological and Ethnoarchaeological Perspectives of Pastoral and Agricultural Societies* (ed. B.A. Saidel and E. J. van der Steen). BAR Int. Ser. 1657. Oxford.

——. 2010. *Nabataean Settlement and Self-Organized Economy in the Central Negev. Crisis and Renewal.* BAR Int. Ser. 2054. Oxford.

Euting, J. 1885. *Nabatäische Inschriften aus Arabien.* Berlin.

Farajat, S. and S. Nawafleh. 2005. "Report on the al-Khazna Courtyard Excavation at Petra (2003 Season)", *ADAJ* 49, p. 373-393.

Farès-Drappeau, S. 2005. *Dédan et Liḥyān : histoire des Arabes aux confins des pouvoirs perse et hellénistique, IVe-IIe s. avant l'ère chrétienne.* Lyon.

Fiema, Z. T. 1998. "The Roman Street of the Petra Project, 1997. A Preliminary Report", *ADAJ* 42, p. 395-424.

——. 2003. "Observations on the Byzantine Church at Jabal Haroun Near Petra, Jordan", *Arctos* 37, p. 53-68.

——. 2004. "St. Aaron Revisited – The Finnish Excavations at Jabal Harun Near Petra", *SHAJ* 8, p. 129-139.

Fiema, Z. T. and R. N. Jones. 1990. "The Nabataean King-List Revised. Further Observations on the Second Nabataean Inscription from Tell esh- Shuqafiya, Egypt", *ADAJ* 34, p. 239-248.

Fiema, Z. T., C. Kanellopoulos, T.Waliszewski and R. Schick. 2001. *The Petra Church.* Amman.

Freeman, P. 1996. "The Annexation of Arabia and Imperial Grand Strategy", p. 91-118 in *The Roman Army in the East,* JRA Suppl. 18 (ed. D. L. Kennedy). Ann Arbor.

Freyberger, K. S. 1991. "Der Tempel in Slim. Ein Bericht", *DaM* 5, p. 9-38.

——. 1998. *Die frühkaiserzeitlichen Heiligtümer der Karawanenstationen im hellenisierten Osten.* Mainz.

Frösén, J. 2004. "Archaeological Information from the Petra

Papyri", *SHAJ* 8, p. 141-144.

Frösén, J., A. Arjava and M. Lehtinen. 2002. *The Petra Papyri I*. Amman. Funke, P. 1989. "Rom und das Nabatäerreich bis zur Aufrichtung der Provinz Arabia", p. 1-18 in *Migratio et commutatio. Studien zur Alten Geschichte und deren Nachleben* (ed. H.-J. Drexhage and J. Sünskes). St Katharinen.

Gaifman, M. 2008. "The Aniconic Image of the Roman Near East", p. 37-72 in *The Variety of Local Religious Life in the Near East in the Hellenistic and Roman Periods* (ed. T. Kaizer). Leiden.

Gatier P.-L. and J.-F. Salles. 1988. "Aux frontières méridionales du domain nabatéen", p. 173-190 in *L'Arabie et ses mers bordières I: Itinéraires et voisinages* (ed. J.-F. Salles). Paris.

Gawlikowski, M. 1975-1976. "Les tombeaux anonyms", *Berytus* 24, p. 35-41.

———. 1982. "The Sacred Space in Ancient Arab Religions", *SHAJ* 1, p. 301-303.

———. 1990. "Les dieux des Nabatéens", *ANRW* 2, 18, 4, p. 2659-2677.

Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York.

al-Ghabban, A., B André-Salvini, F. Demange, C. Juvin and M. Cotty (eds). 2010. *Routes d'Arabie: Archéologie et histoire du royaume d'Arabie Saoudite*. Paris.

Gibson, J. C. L. 1975. *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions II*. Oxford. Glucker, C. A. M. 1987. *The City of Gaza in the Roman and Byzantine Periods*.BAR Int. Ser. 628. Oxford.

Glueck, N. 1937a. "Explorations in Eastern Palestine III", *BASOR* 65, p. 8-29.

———. 1937b. "The Nabataean temple of Khirbet et-Tannûr", *BASOR* 67, p. 6-16.

———. 1937c. "A Newly Discovered Nabataean Temple of Atargatis and Hadad at Khirbet et-Tannûr, Transjordania", *AJA* 41, p. 361-376.

———.1938a. "Archaelogical Exploration and Excavation in Palestine, Transjordan, and Syria during 1937", *AJA* 42, p. 165-76.

——. 1938b. "The Early History of a Nabataean Temple (Khirbet et-Tannûr)", *BASOR* 69, p. 7-18.

——. 1939. "Archaeological Exploration and Excavation in Palestine, Transjordan and Syria during 1938", *AJA* 43, p. 146-157.

——. 1940. *The Other side of the Jordan*. New Haven: Connecticut.

——. 1953. "Explorations in Western Palestine", *BASOR* 131, p. 6-15.

——. 1955a. "Further Explorations in the Negeb", *BASOR* 137, p. 10-22.

——. 1955b. "The Third Season of Exploration in the Negeb". *BASOR* 138, p. 7- 29.

——. 1956. "The Fourth Season of Exploration in the Negeb". *BASOR* 142, p. 17-35.

——. 1957. "The Fifth Season of Exploration in the Negeb". *BASOR* 145, p. 11- 25.

——. 1958. "The Sixth Season of Archaeological Exploration in the Negeb", *BASOR* 149, p. 8-17.

——. 1959. "The Seventh Season of Exploration in the Negeb". *BASOR* 152, p. 18-38.

——. 1961. "The Archaeological History of the Negev", *Hebrew Union College Annual* 32, p. 11-18.

——. 1965. *Deities and Dolphins. The Story of the Nabataeans*. London.

Goldfuss, H. and P. Fabian. 2000. "Haluza (Elusa)", *Excavations and Surveys in Israel* 111, p. 93-94.

Gorgerat, L. and R. Wenning. 2010. "Eine neue deutsche Ausgrabung in Petra", *Welt und umwelt der bibel* 2010 3, p. 64-65.

Graf, D. F. 1986. "The Nabataeans and the Decapolis", p. 785-796 in *The Defence of the Roman and Byzantine East* (ed. P. Freeman and D. Kennedy). Oxford.

——. 1990. "The Origin of the Nabataeans", *Aram* 2, p. 45-75.

——. 2003. "Language and Life-Style as Boundary Markers: The North Arabian Epigraphic Evidence", *Mediterranean Archaeology* 16, p. 27-56.

——. 2004. "Nabataean Identity and [illegible] Perspective", *SHAJ* 8, p. 145-154.

——. 2006a. "The Nabataeans in the Early Hellenistic Period. The Testimony of Posidippus of Pella", *Topoi* 14, p. 47-68.

——. 2006b. "The Chronology of the Qasr al-Bint Complex", *JRA* 19, p. 446- 449.

——. 2007a. "The Nabataeans under Roman Rule (after AD 106)", p. 173-186 in *The World of the Nabataeans* (ed. K. D. Politis). Stuttgart.

——. 2007b. "In Search of Hellenistic Petra. Excavations in the City Center", p. 333-339 in *Crossing Jordan. North American Contributions to the Archaeology of Jordan* (ed. Th. E. Levy, P. M. M. Daviau, R. W. Younker and M. Shaer). London/Oakville.

Graf, D. F. and S. E. Sidebotham. 2003. "Nabataean Trade", p. 65-74 in *Petra Rediscovered* (ed. G. Markoe). London.

Graf, D. F. and S. Said. 2006. "New Nabataean Funerary Inscriptions from Umm el-Jimāl", *JSS* 51, p. 267-303.

Graf, D. F., S. G. Schmid and E. Ronza. 2007. "The Hellenistic Petra Project: Excavations in the Qasr al-Bint Temenos Area. Preliminary Report of the Second Season, 2005", *ADAJ* 51, p. 223-238.

Grimme, H. 1932. "Zur dedanisch-lihjanischen Schrift", *OLZ* 35, p. 753-758. Gunsam, E. 1989. "Die nördliche Hubta-Wasserleitung in Petra", p. 319-329 in *Petra und das Königreich der Nabatäer* (ed. M. Lindner). Munich/Bad Windsheim.

Hammond, P. C. 1975. "Survey and Excavation at Petra, 1973-1974", *ADAJ* 20, p. 5-30.

——. 1977. "The Capitals from the Temple of the Winged Lions, Petra", *BASOR* 226, p. 47-51.

——. 1977-1978. "Excavations at Petra, 1975-1977", *ADAJ* 22, p. 81-101.

——. 1982. "The Excavations at Petra, 1974. Cultural Aspects of Nabataean Architecture, Religion, Art and Influence", *SHAJ* 1, p. 231-238.

——. 1990. "The Goddess of the 'Temple of the Winged Lions'",

p. 115-130 in *Petra and the Caravan Cities* (ed. F. Zayadine). Amman.

———. 1996. *The Temple of the Winged Lions, Petra, Jordan: 1973-1990*. Fountain Hills, AZ.

———. 2003. "The Temple of the Winged Lions", p. 223-229 in *Petra Rediscovered* (ed. G. Markoe). London.

Hammond, P. C., D. J. Johnson and R. N. Jones. 1986. "A Religio-Legal Nabataean Inscription from the Atargatis/al-'Uzza Temple at Petra", *BASOR* 263, p. 77-80.

Hausleiter, A. 2010. "L'oasis de Taymâ'", p. 218-261 in *Routes d'Arabie: Archéologie et histoire du royaume d'Arabie Saoudite* (ed. A. al-Ghabban, B André-Salvini, F. Demange, C. Juvin and M. Cotty). Paris.

Hawting, G. R. 1999. *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*. Cambridge.

Healey, J. F. 1986. "The Nabateans and Mada'in Salih", *Atlal* 10, p. 108-116.

———. 1993. *The Nabataean Tomb Inscriptions of Mada'in Salih*. Oxford.

———. 1995. "Death in West Semitic Texts. Ugarit and Nabataea", p. 188-191 in *The Archaeology of Death in the Ancient Near East* (ed. S. Campbell and A. Green). Oxford.

———. 1996. "'May he be remembered for good': an Aramaic Formula", p. 177-186 in *Targumic and Cognate Studies. Essays in Honour of Martin McNamara* (ed. K. J. Cathcart and M. Maher). Sheffield.

———. 2001. *The Religion of the Nabataeans. A Conspectus*. Leiden.

———. 2007. "Nabataean Inscriptions: Language and Script", p. 45-53 in *The World of the Nabataeans* (ed. K. D. Politis). Stuttgart.

———. 2009. *Aramaic Inscriptions and Documents of the Roman Period*. Oxford.

Henrich, P. 2003. "Ein datierter Fundkomplex mit römischer Keramik aus Qanawat / Syrien", p. 65-73 in *Kulturkonflikte im Vorderen Orient* (ed. K. S. Freyberger, A. Henning and H. von Hesberg). Rahden.

Hirschfeld, Y. 2006. "The Nabataean Presence South of the Dead Sea. New Evidence", p. 167-190 in *Crossing the Rift. Resources, Routes, Settlement Patterns and Interaction in the Wadi Arabah* (ed. P. Bienkowski and K. Galor). Oxford.

Horsfield, G. and A. 1938. "Sela-Petra, the Rock, of Edom and Nabatene", *PEQ* 7, p. 1-42.

———. 1939. "Sela-Petra, the Rock, of Edom and Nabatene", *PEQ* 8, p. 87-115.

———. 1942. "Sela-Petra, the Rock, of Edom and Nabatene", *PEQ* 9, p. 105-204.

Hübner, U. and T. Weber. 1997. "Götterbüsten und Königsstatuen. Nabatäische und römische Plastik im Spannungsfeld zwischen Konvention und Staatsraison", p. 111-125 in *Petra. Antike Felsstadt zwischen arabischer Tradition und griechischer Norm* (ed. T. Weber and R. Wenning). Mainz.

Irby, C. L. and J. Mangles. 1868. *Travels in Egypt and Nubia, Syria and the Holy Land.* London.

Irvine, A. K. 1973. "The Arabs and Ethiopians", p. 287-311 in *Peoples of the Old Testament* (ed. D. J. Wiseman). Oxford.

Janif, M. 2007. "Sacred Time in Petra and Nabataea. Some Perspectives", *Aram* 18-19, p. 341-361.

Jaussen, A. and R. Savignac. 1909-1922. *Mission archéologique en Arabie* (3 vols). Paris.

———. 1909. "Inscription gréco-nabatéenne de Zizeh", *RB* 6, p. 587-582.

Jaussen, A., R. Savignac and H. Vincent. 1904. "'Avdeh (4-9 février 1904)", *RB* 1, p. 403-424.

———. 1905a. "'Avdeh (suite) (4-9 février 1904)", *RB* 2, p. 74-89.

———. 1905b. "'Avdeh (suite) (4-9 février 1904)", *RB* 3, p. 235-244. Jones, A. H. M. 1971. *Cities of the Eastern Roman Provinces.* Oxford.

Jones, R. N. 1989. "A New Reading of the Petra Temple Inscription", *BASOR* 275, p. 41-46.

Joukowsky, M. S. 1998. *Petra Great Temple I. Brown University Excavations 1993-1997.* Providence, RI.

———. 2007a. "Exciting Developments: The Brown University 2006 Petra Great Temple Excavations", *ADAJ* 51, p. 81-102.

———. 2007b. "Surprises at the Great Temple from 1993 to 2006", p. 385-392 in *Crossing Jordan. North American Contributions to the Archaeology of Jordan* (ed. Th. E. Levy, P. M. M. Daviau, R. W. Younker and M. Shaer). London/ Oakville.

———. 2007c. *Petra Great Temple II. Archaeological Contexts of the Remains and Excavations*. Providence, RI.

Joukowsky, M. S. and J. J. Basile. 2001. "More Pieces in the Petra Great Temple Puzzle", *BASOR* 324, p. 43-58.

Kaizer, T. 1997. "*De Dea Syria et aliis diis deabusque*: A Study of the Variety of Appearances of *Gad* in Aramaic Inscriptions and on Sculptures from the Near East in the First Three Centuries AD (Part 1)", *OLP* 28, p. 147-166.

———. 1998. "*De Dea Syria et aliis diis deabusque*: A Study of the Variety of Appearances of *Gad* in Aramaic Inscriptions and on Sculptures from the Near East in the First Three Centuries AD (Part 2)", *OLP* 29, p. 33-62.

———. 2002. *The Religious Life of Palmyra*. Stuttgart.

———. 2003. "Review: Healey, J. F., *The Religion of the Nabataeans*", *ZDPV* 119, p. 191-193.

———. 2006. "In search of Oriental cults: methodological problems concerning 'the particular' and 'the general' in Near Eastern religion in the Roman period", *Historia* 55, p. 26-47.

———. 2010. "Kings and Gods: Some Thoughts on Religious Patterns in Oriental Principalities", p. 113-124 in *Kingdoms and Principalities in the Roman Near East* (ed. T. Kaizer and M. Facella). Stuttgart.

Kaizer, T. (ed.). 2008. *The Variety of Local Religious Life in the Near East in the Hellenistic and Roman Periods*. Leiden.

Kalos, M. 2003. "Le sanctuaire de Sahr al-Lağāt (Syrie du sud). Nouvelles données archéologiques", p. 157-167 in *Kulturkonflikte im Vorderen Orient* (ed. K. S. Freyberger, A. Henning and H. von Hesberg). Rahden.

Kanellopoulos, C. 2004. "The Temples of Petra. An Architectural Analysis", *AA*, p. 221-239.

Kanellopoulos C. and T. S. Akasheh. 2001. "The Petra Map", *BASOR* 324, p. 5- 7.

Keller, D. and M. Grawehr. 2006. *Petra ez Zantur III. Ergebnisse der Schweizerisch-Liechtenſteinischen Ausgrabungen.* Mainz.

Khairy, N. I. 1980. "An Analytical Study of the Nabataean Monumental Inscriptions at Medā'in Ṣāleḥ", *ZDPV* 96, p. 163-168.

——. 1981. "A New Dedicatory Nabataean Inscription from Wadi Musa (with an additional note by J. T. Milik)", *PEQ* 113, p. 19-26.

——. 1990. *The 1981 Petra Excavations*. Wiesbaden.

Khazanov, A. M. 1994. *Nomads and the Outside World.* Cambridge.

el-Khouri, L. S. 2002. *The Nabataean Terracotta Figurines*. BAR Int. Series 1034. Oxford.

el-Khouri, L. S. and D. J. Johnson. 2005. "A New Nabataean Inscription from Wadi Mataha, Petra", *PEQ* 137, p. 169-174.

Kindler, A. 1983. *The Coinage of Bosra*. Warminſter.

King, G. M. H. 1990. *Early North Arabian Thamudic E. A Preliminary Description Based on a New Corpus of Inscriptions from the Ḥismā Desert of Southern Jordan and Published Material*. PhD Thesis. SOAS, London.

Kirkbridge, D. 1960. "A Short Account of the Excavations at Petra in 1955- 56", *ADAJ* 4-5, p. 117-122.

Knauf, E. A. 1985. *Ismael: Untersuchungen zur Geschichte Paläſtinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr.* Wiesbaden.

——. 1986. "Die Herkunft der Nabatäer", p. 74-86 in *Petra. Neue Ausgrabungen und Entdeckungen* (ed. M. Lindner). Munich .

——. 1988. *Midian: Untersuchungen zur Geschichte Paläſtinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.* Wiesbaden.

——. 1989a. "Nabataean Origins", p. 56-61 in *Arabian Studies in Honour of Mahmoud Ghul* (ed. M. M. Ibrahim). Wiesbaden.

——. 1989b. *Ismael: Untersuchungen zur Geschichte Paläſtinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr., 2., erweitere Auflage*. Wiesbaden.

[illegible] D 28 = RES 1401",

ZDPV 106, p. 154- 155.

——. 1992. "Bedouin and Bedouin States", p. 638-638 in *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 1 (ed. D. N. Freeman). New York.

——. 1998. "Götter nach Petra tragen", p. 92-101 in *Nach Petra und ins Königreich der Nabatäer. Notizen von Reisegefährten. Für Manfred Lindner zum 80 Geburtstag* (ed. U. Hübner, E. A Knauf and R. Wenning). Bodenheim.

Koenen, L. 2003. "The Decipherment and Edition of the Petra Papyri: Preliminary Observations", p. 201-226 in *Semitic Papyrology in Context* (ed. L. H. Schiffman). Leiden.

Kogan, L. and A. Korotayev. 1997. "Sayhadic Languages (Epigraphic South Arabian)", p. 157-183 in *The Semitic Languages* (ed. R. Hetzron). London.

Kolb, B. 2003. "Petra – From Tent to Mansion: Living on the Terraces of Ez- Zantur", p. 230-238 in *Petra Rediscovered* (ed. G. Markoe). London.

——. 2007. "Nabataean Private Architecture", p. 145-172 in *The World of the Nabataeans* (ed. K. D. Politis). Stuttgart.

Kropp M. 1994. "A Puzzle of Old Arabic Tenses and Syntax: The Inscription of Ein 'Avdat", *PSAS* 24, p. 165-174.

Kühn, D. 2005. *Totengedenken bei den Nabatäern und im Alten Testament. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Studie*. Münster.

Lacerenza, G. 1988-1989 "Il dio Dusares a Puteoli", *Puteoli* 12-13, p. 119-149.

Lavento, M., P. Kouki, S. Silvonen, H. Ynnilä and M. Huotari. 2007. "Terrace Cultivation in the Jabal Harun Area and its Relationship to the City of Petra in Southern Jordan", *SHAJ* 9, p. 145-156.

Lewis, N. (ed. with contributions by Y. Yadin and J. C. Greenfield). 1989. *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters: Greek Papyri*. Jerusalem.

Lewis, N. N. 2003. "Petra: The First-Comers", p. 112-116 in *Petra Rediscovered* (ed. G. Markoe). London.

——. 2007. "The rediscovery of Petra, 1807-1818", p. 9-24 in *The World of the Nabataeans* (ed. K. D. Politis).

———. 2008. "A Description of the First Exploration of Petra", *Syria* 85, p. 377- 378.

Lewis, N. N. and M. C. A. Macdonald. 2003. "W. J. Bankes and the Identification of the Nabataean Script", *Syria* 80, p. 41-110.

Lichtenberger, A. 2003. *Kulte und Kultur der Dekapolis*. Wiesbaden.

Lightfoot, J. L (ed.).2003. *Lucian: On the Syrian Goddess*. Oxford.

Lindner, M. 1984. "Archäologische Erkundungen des Der-Plateaus oberhalb von Petra (Jordanien) 1982 und 1983. Untersuchungen der Naturhistorischen Gesellschaft Nürnberg in Petra", *AA*, p. 597-625.

———. (ed.). 1986. *Petra. Neue Ausgrabungen und Entdeckungen*. Munich.

———. 1989a. "Petra – Entdecker, Reisende und Forscher", p. 9-16 in *Petra und das Königreich der Nabatäer* (ed. M. Lindner). Munich/Bad Windsheim.

———. (ed.). 1989b. *Petra und das Königreich der Nabatäer*. Munich/Bad Windsheim.

———. 2003. *Über Petra hinaus. Archäologische Erkundungen im südlichen Jordanien*. Rahden.

———. 2005. "Water Supply and Water Management at Ancient Sabra (Jordan)", *PEQ* 137, p. 33-52.

Lindner, M., E. Gunsam and I. Just. 1984. "New Explorations of the Deir- Plateau (Petra) 1982-1983", *ADAJ* 28, p. 163-181.

Lindner, M. and J. Zangenberg. 1993. "The Re-Discovered Baityl of the Goddess Atargatis in the Siyyag Gorge of Petra (Jordan) and its Significance for Religious Life in Nabataea", *ZDPV* 109, p. 141-151.

Lindner, M. and E. Gunsam. 1995. "A Newly Described Nabataean Temple Near Petra. The Pond Temple", *SHAJ* 5, p. 199-214.

Lindner, M., J. P. Zeitler and I. Künne. 1997-1998. "Sabra. Entdeckung, Erforschung und Siedlungsgeschichte einer antiken Oasenstadt bei Petra (Jordanien)", *AfO* 44-45, p. 535-565.

Littmann, E. 1914. *Nabataean Inscriptions from the Southern Hauran*. Leiden.

Livingstone, A., B. Spaie, M. Ibrahim, M. Kamal and S. Taimani.

1983. "Taima': Recent Soundings and New Inscribed Material", *Atal* 7, p. 102- 116.

Llewellyn, B. 2003. "The Real and the Ideal: Petra in the Minds and Eyes of Nineteenth-Century British and American Artist-Travellers", p. 117-131 in *Petra Rediscovered* (ed. G. Markoe). London.

Ma'oz, Z. U. 2008. *Moutaintop Sanctuaries at Petra*. Defus Kineret, Tiberias.

Macdonald, M. C. A. 1991. "Was the Nabataean Kingdom a Bedouin State?", *ZDPV* 107, p. 102-119.

——. 1993. "Nomads and the Hawrân in the Late Hellenistic and Roman Periods: A Reassessment of the Epigraphic Evidence", *Syria* 70, p. 303- 403.

——. 1997. "Trade Routes and Trade Goods at the Northern End of the 'Incense Road' in the First Millenium B.C", p. 333-349 in *Profiumi d'Arabia* (ed. A. Avanzini). Rome.

——. 1999. "Personal Names in the Nabatean Realm: A Review Article", *JSS* 44, p. 251-289.

——. 2000. "Reflections on the Linguistic Map of Pre-Islamic Arabia", *AAE* 11, p. 28-79.

——. 2003a. "Languages, Scripts, and the Uses of Writing among the Nabataeans", p. 37-56 in *Petra Rediscovered* (ed. G. Markoe). London.

——. 2003b. "A Fragmentary Safaitic Inscription from Sī'", p. 277 in *Hauran II. Les Installations de Si' 8. Du sanctuaire à l'établissement viticole* (ed. J. Dentzer-Feydy, J.-M. Dentzer and P.-M. Blanc). Beirut.

——. 2003c. "References to Sī' in the Safaitic inscriptions", p. 278-280 in *Hauran II. Les Installations de Si' 8. Du sanctuaire à l'établissement viticole* (ed. J. Dentzer-Feydy, J.-M. Dentzer and P.-M. Blanc). Beirut.

——. 2004. "Ancient North Arabian", p. 488-533 in *The Cambridge Encyclopedia of the World's Ancient Languages* (ed. R. D. Woodard). Cambridge.

——. 2009b "On Saracens, the Rawwāfah Inscription and the Roman Army", ch. VIII in *Literacy and Identity in Pre-Islamic Arabia* (M. C. A. Macdonald). Farnham, Surrey/

Burlington, VT.

——. 2009a. "Arabs, Arabias, and Arabic Before Late Antiquity", *Topoi* 16, p. 277-332.

Macdonald, M. C. A. and G. M. H. King. 1999. "Thamudic", p. 436-438 in *Encyclopedia of Islam* 2nd ed. Leiden.

Maraqten, M. 1996. "The Aramaic pantheon of Taymā'", *AAE* 7, p. 17-31.

——. 2000. "Der Afkal/Apkallu im arabischen Bereich: eine epigraphische Untersuchung", p. 263-283 in *Assyriologica et Semitica - Festschrift J. Oelsener* (ed. di J. Marzahn e H. Neumann). Münster.

McKenzie, J. S. 2001. "Keys from Egypt and the East: Observations on Nabataean Culture in the Light of Recent Discoveries", *BASOR* 324, p. 97- 112.

——. 2005. *The Architecture of Petra*. Oxford.

McKenzie, J. S., S. Gibson and A. T. Reyes. 2002a. "Reconstruction of the Nabataean Temple Complex at Khirbet et-Tannur", *PEQ* 134, p. 44-83.

——. 2002b. "Khirbat at-Tannūr in the ASOR Nelson Glueck Archive and the Reconstruction of the Temple", *ADAJ* 46, p. 451-476.

Merklein, H. 1995. "Dusara-Idole in den Heiligtümern vom Bâb es-Sîq und von el-Medras", p. 109-120 in *Meilenstein. Festgabe für Herbert Donner zum 16. Februar 1995* (ed. M. Weippert and S. Timm). Wiesbaden.

Merklein, H. and R. Wenning. 1997. "Die Götter in der Welt der Nabatäer", p. 105-110 in *Petra. Antike Felsstadt zwischen arabischer Tradition und griechischer Norm* (ed. Th. Weber and R. Wenning). Mainz.

——. 1998a. "Ein Verehrungsplatz der Isis in Petra neu untersucht", *ZDPV* 114, p. 162-178.

——. 1998b. "Ein neuentdeckter Augenbetyl in der hremiye-Schlucht nebst einer Übersicht über die bekannten nabatäischen Augenbetyle", p. 71-91 in *Nach Petra und ins Königreich der Nabatäer. Notizen von Reisegefährten. Für Manfred Lindner zum 80. Geburtstag* (ed. U. Hübner, E. A. Knauf and R. Wenning). Bodenheim.

——. 2001."The Veneration Place of Isis at Wādī aṣ-Ṣiyyagh, Petra: New Research", *SHAJ* VII, p. 421-432.

Meshorer, Y. 1975. *Nabataean Coins*. Jerusalem.

Mettinger, T. N. D. 1995. *No Graven Image? Israelite Aniconism in its Ancient Near Eastern Context*. Stockholm.

Milik, J. T. 1958. "Nouvelles inscriptions nabatéennes", *Syria* 35, p. 227-251.

——. 1959. "Notes d'épigraphie et de topographie palestiniennes", *RB* 66, p. 550-575.

——. 1972. *Recherches d'épigraphie proche-orientale I. Dédicaces faites par des dieux (Palmyre, Hatra, Tyr) et des thiases sémitiques à l'époque romaine*. Paris.

——. 1976. "Une inscription bilingue nabatéenne et grecque à Pétra", *ADAJ* 21, p. 143-151.

——. 1980. "Quatre inscriptions nabatéennes. Une visite à Pétra", *Le Monde de la Bible* 14, p. 12-15.

——. 1982. "Origines des Nabatéens", *SHAJ* 1, p. 261-265.

Milik, J. T. and J. Teixidor. 1961. "New Evidence of the North-Arabic Deity Aktab-Kutbâ", *BASOR* 163, p. 22-25.

Milik, J. T. and J. Starcky. 1970. "Nabataean, Palmyrene and Hebrew Inscriptions", p. 139-163 in *Ancient Records from North Arabia* (F. V. Winnett and W. L. Reed). Toronto.

——. 1975. "Inscriptions récemment découvertes à Pétra", *ADAJ* 20, p. 111-130.

Millar, F. 1987. "The Problem of Hellenistic Syria: The Interaction of Greek and Non-Greek Civilizations from Syria to Central Asia after Alexander", p. 110-133 in *Hellenism in the East* (ed. A. Kuhrt and S. Sherwin-White). London.

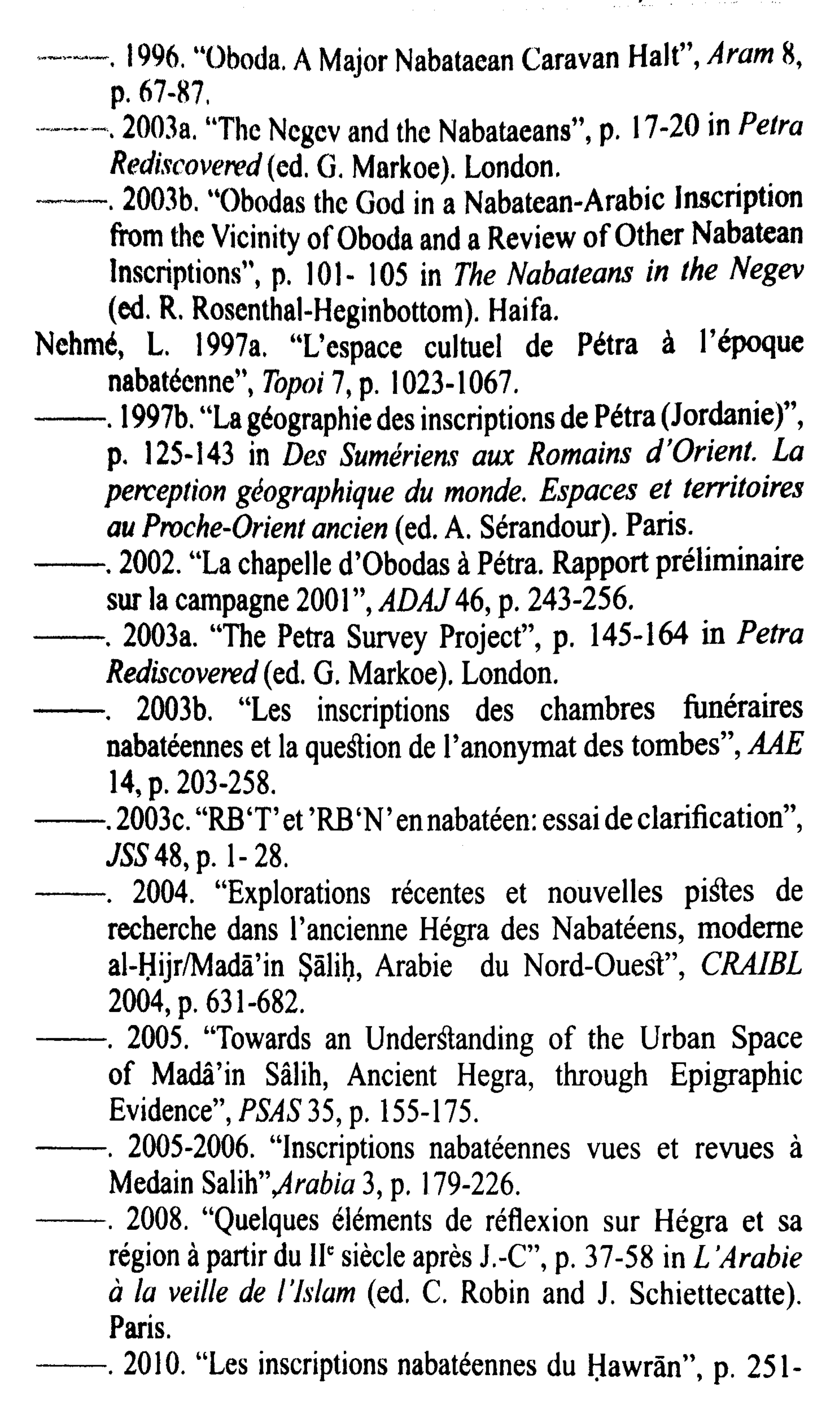
——. 1993. *The Roman Near East*. Cambridge/London.

Miller, D. S. 1983. "Bosra in Arabia, Nabatean and Roman City of the Near East", p. 110-127 in *Aspects of Graeco-Roman Urbanism. Essays on the Classical City* (ed. R. T. Marchand). Oxford.

Mordtmann, J. H. 1876. "Dusares bei Epiphanius", *ZDMG* 29, p. 99-106.

Morey, C. R. 1914. "Dusares and the Coin Types of Bostra", p. XXVII-XXXVI in an appendix to *PPUAES* II A.

Moulay, J. 2007. "Sacred Time in Petra and Nabataea: Some Perspectives", *Aram* 18-19, p. 341-361.
al-Muheisen, Z. and D. Tarrier. 2001-2002. "Water in the Nabataean Period", *Aram* 13-14, p. 515-524.
al-Muheisen, Z. and F. Villeneuve. 2003. "Dharih and Tannur, Sanctuaries of Central Nabataea", p. 82-100 in *Petra Rediscovered* (ed. G. Markoe). London.
——. 2005. "Archaeological Research at Khirbat Adh-Dharīh", *ADAJ* 49, p. 489-499.
Müller, D. H. 1889. *Epigraphische Denkmäler aus Arabien*. Vienna.
Musil, A. 1907-1908 *Arabia Petraea* (3 vols). Vienna.
al-Najem, M. and M. C. A. Macdonald. 2009. "A New Nabataean Inscription from Taymā'", *AAE* 20, p. 208-217.
Nasif, A. A. 1988. *Al-'Ulā. An Historical and Archeological Survey with Special Reference to its Irrigation System*. Riyadh.
Naveh, J. 1967. "Some Notes on Nabatean Inscriptions from Avdat", *IEJ* 17, p. 187-189.
Negev, A. 1961a. "Avdat, a Caravan Halt in the Negev", *Archaeology* 14, p. 122-130.
——. 1961b. "Nabataean Inscriptions from Avdat (Oboda)", *IEJ* 11, p. 127-138.
——. 1963. "Nabatean Inscriptions from Avdat (Oboda)", *IEJ* 13, p. 113-124.
——. 1976a. "The Nabataean Necropolis at Egra", *RB* 83, p. 203-236.
——. 1976b. "Survey and Trial Excavations at Haluza (Elusa), 1973", *IEJ* 26, p. 89-95.
——. 1977. "The Nabateans and the Provincia Arabia", *ANRW* 2, 8, p. 520-686.
——. 1986. "Obodas the God", *IEJ* 36, p. 56-60.
——. 1988a. *The Architecture of Mampsis. Final Report, 1. The Middle and Late Nabataean Periods. Qedem*. Jerusalem.
——. 1988b. *The Architecture of Mampsis. Final Reports, 2. The Late Roman and Byzantine Periods, Qedem*. Jerusalem.
——. 1991a. *Personal Names in the Nabatean Realm*. Jerusalem.
——. 1991b "The Temple of Obodas. Excavations at Oboda in July 1989", *IEJ* 41, p. 62-80.



——. 1996. "Oboda. A Major Nabataean Caravan Halt", *Aram* 8, p. 67-87.

——. 2003a. "The Negev and the Nabataeans", p. 17-20 in *Petra Rediscovered* (ed. G. Markoe). London.

——. 2003b. "Obodas the God in a Nabatean-Arabic Inscription from the Vicinity of Oboda and a Review of Other Nabatean Inscriptions", p. 101- 105 in *The Nabateans in the Negev* (ed. R. Rosenthal-Heginbottom). Haifa.

Nehmé, L. 1997a. "L'espace cultuel de Pétra à l'époque nabatéenne", *Topoi* 7, p. 1023-1067.

——. 1997b. "La géographie des inscriptions de Pétra (Jordanie)", p. 125-143 in *Des Sumériens aux Romains d'Orient. La perception géographique du monde. Espaces et territoires au Proche-Orient ancien* (ed. A. Sérandour). Paris.

——. 2002. "La chapelle d'Obodas à Pétra. Rapport préliminaire sur la campagne 2001", *ADAJ* 46, p. 243-256.

——. 2003a. "The Petra Survey Project", p. 145-164 in *Petra Rediscovered* (ed. G. Markoe). London.

——. 2003b. "Les inscriptions des chambres funéraires nabatéennes et la question de l'anonymat des tombes", *AAE* 14, p. 203-258.

——. 2003c. "RB'T' et 'RB'N' en nabatéen: essai de clarification", *JSS* 48, p. 1- 28.

——. 2004. "Explorations récentes et nouvelles pistes de recherche dans l'ancienne Hégra des Nabatéens, moderne al-Ḥijr/Madā'in Ṣāliḥ, Arabie du Nord-Ouest", *CRAIBL* 2004, p. 631-682.

——. 2005. "Towards an Understanding of the Urban Space of Madâ'in Sâlih, Ancient Hegra, through Epigraphic Evidence", *PSAS* 35, p. 155-175.

——. 2005-2006. "Inscriptions nabatéennes vues et revues à Medain Salih",*Arabia* 3, p. 179-226.

——. 2008. "Quelques éléments de réflexion sur Hégra et sa région à partir du IIe siècle après J.-C", p. 37-58 in *L'Arabie à la veille de l'Islam* (ed. C. Robin and J. Schiettecatte). Paris.

——. 2010. "Les inscriptions nabatéennes du Ḥawrān", p. 251-

292 in *Hauran V. La Syrie du Sud du néolithique à l'Antiquité tardive: recherches récentes* (ed. J. Dentzer-Feydy and M. Vallerin). Beirut.

Nehmé, L. and F. Villeneuve. 1999. *Pétra. Métropole de l'Arabie antique*. Paris.

Nehmé, L., Th. Arnoux, J.-Cl. Bessac, J.-P. Braun, J.-M. Dentzer, A. Kermorvant, I. Sachet and L. Tholbecq. 2006. "Mission archéologique de Medain Salih (Arabie Saoudite): Recherches menées de 2001 à 2003 dans l'ancienne Hijra des Nabatéens", *AAE* 17, p. 41-124.

Nehmé, L., D. Al-Talhi and F. Villeneuve. 2010. *Hegra I: Report on the First Excavation Season at Madaîn Sâlih, 2008, Saudi Arabia*. Riyadh.

Netzer, E. 2003. *Nabatäische Architektur. Insbesondere Gräber und Tempel*. Mainz.

Niehr, H. 2003. *Ba'alšamen: Studien zur Herkunft, Geschichte und Rezeptionsgeschichte eines phönizischen Gottes*. Leuven.

Nielsen. I. 2002. *Cultic Theatres and Ritual Drama: A Study in Regional Development and Religious Interchange Between East and West in Antiquity*. Aarhus

Oenbrink, W. 2003. "Späthellenistisch-frühkaiserzeitliche Rundgräber der Nekropolen Qanawats", p. 75-93 in *Kulturkonflikte im Vorderen Orient* (ed. K. S. Freyberger, A. Henning and H. von Hesberg). Rahden.

Oleson, J. P. 2007. "Nabataean Water Supply, Irrigation, and Agriculture: An Overview", p. 217-249 in *The World of the Nabataeans* (ed. K. D. Politis). Stuttgart.

Ortloff, C. R. 2005. "The Water Supply and Distribution System of the Nabataean City of Petra (Jordan), 300 B.C. – A.D. 300", *CambrAJ* 15, p. 93-109.

Parlasca, I. 1990. "Terrakotten aus Petra. Ein neues Kapitel nabatäischer Archäologie", p. 87-105 in *Petra and the Caravan Cities* (ed. F. Zayadine). Amman.

Parr, P. J. 1957. "Recent Discoveries at Petra", *PEQ* 89, p. 5-16.

——. 1965. "The Beginnings of the Hellenisation at Petra", p. 527-533 in *8e Congrès international d'Archéologie classique*. Paris.

——. 1967-1968. "Recent Discoveries in the Sanctuary of the Qasr Bint Far'un at Petra. I. Account of Recent Excavations", *ADAJ* 12/13, p. 5-19.

——. 1970. "A Sequence of Pottery from Petra", p. 348-381 in *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century. Essays in Honor of Nelson Glueck* (ed. J. A. Sanders). Garden City, NY.

——. 1990. "Sixty Years of Excavation in Petra. A Critical Assessment", *Aram* 2, p. 7-23.

——. 2003. "The Origins and Emergence of the Nabataeans", p. 27-35 in *Petra Rediscovered* (ed. G. Markoe). London.

——. 2007. "The Urban Development of Petra", p. 273-300 in *The World of the Nabataeans* (ed. K. D. Politis). Stuttgart.

Parr, P. J., G. R. H. Wright and J. Starcky. 1968. "Découvertes récentes au sanctuaire du Qasr à Pétra", *Syria* 45, p. 1-66.

Parr, P. J., G. L. Harding and J. E. Dayton. 1968-1969. "Preliminary Survey in N. W. Arabia [I]", *Bulletin of the Institute of Archaeology, University of London* 8-9, p. 193-242.

——. 1971. "Preliminary Survey in N. W. Arabia [II]", *Bulletin of the Institute of Archaeology, University of London* 10, p. 23-61.

Patrich, J. 1984. "'Al-'Uzzā' Earrings", *IEJ* 34, p. 39-46.

——. 1990. *The Formation of Nabataean Art. Prohibition of Graven Images Among the Nabateans*. Leiden.

Peters, F. E. 1977. "The Nabateans in the Hawran", *JAOS* 97, p. 263-277. Philby, H. St. J. B. 1957. *The Land of Midian*. London.

Philonenko, M (ed.). 1993. *Le Trône de Dieu*. Tübingen.

Retsö, J. 2003. *The Arabs in Antiquity. Their History from the Assyrians to the Umayyads*. London/New York.

Riedl, N. 2005. *Gottheiten und Kulte in der Dekapolis*. PhD Thesis, Berlin.

Robin, C. 1991. *L'Arabie antique de Karib'îl à Mahomet : nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux insciptions*. Aix-en-Provence.

Roche, M. J. 1980. "Les bétyles", *Le Monde de la Bible* 14, p. 33-35.

———. 1989. "Les niches cultuelles du Sadd al-Majan à Pétra", *ADAJ* 33, p. 327- 334.

———. 1996. "Remarques sur les Nabatéens en Méditerranée", *Semitica* 45, p. 73- 99.

———. 1999. "Khirtbet et-Tannûr et les contacts entre Édomites et Nabatéens. Une nouvelle approche", *Transeuphratène* 18, p. 59-69.

Roschinksi, H. P. 1980. "Sprachen, Schriften und Inschiften in Nordweśtarabien", *Bonner Jahrbücher* 180, p. 129-154.

Ruben, I. (ed.). 2003. *The Petra Siq: Nabataean Hydrology Uncovered.* Amman.

Sartre, M. 1985. *Bośtra. Des origines à l'Islam.* Paris.

———. 2005. *The Middle Eaśt Under Rome.* Harvard.

Savignac, R. 1906. "Lieux de culte à Pétra. Le sanctuaire d'el-Qanṭarah (Pétra)", *RB* 3, p. 591-594.

———. 1913. "Notes de voyage de Suez au Sinai et à Pétra", *RB* 10, p. 429-442.

———. 1933. "Le sanctuarire d'Allat à Iram [II]", *RB* 42, p. 405-422.

———. 1934. "Le sanctuarire d'Allat à Iram (suite) [III]", *RB* 43, p. 572-589.

———. 1937. "Le Dieu Nabatéen de La'aban et son Temple", *RB* 46, p. 401-416.

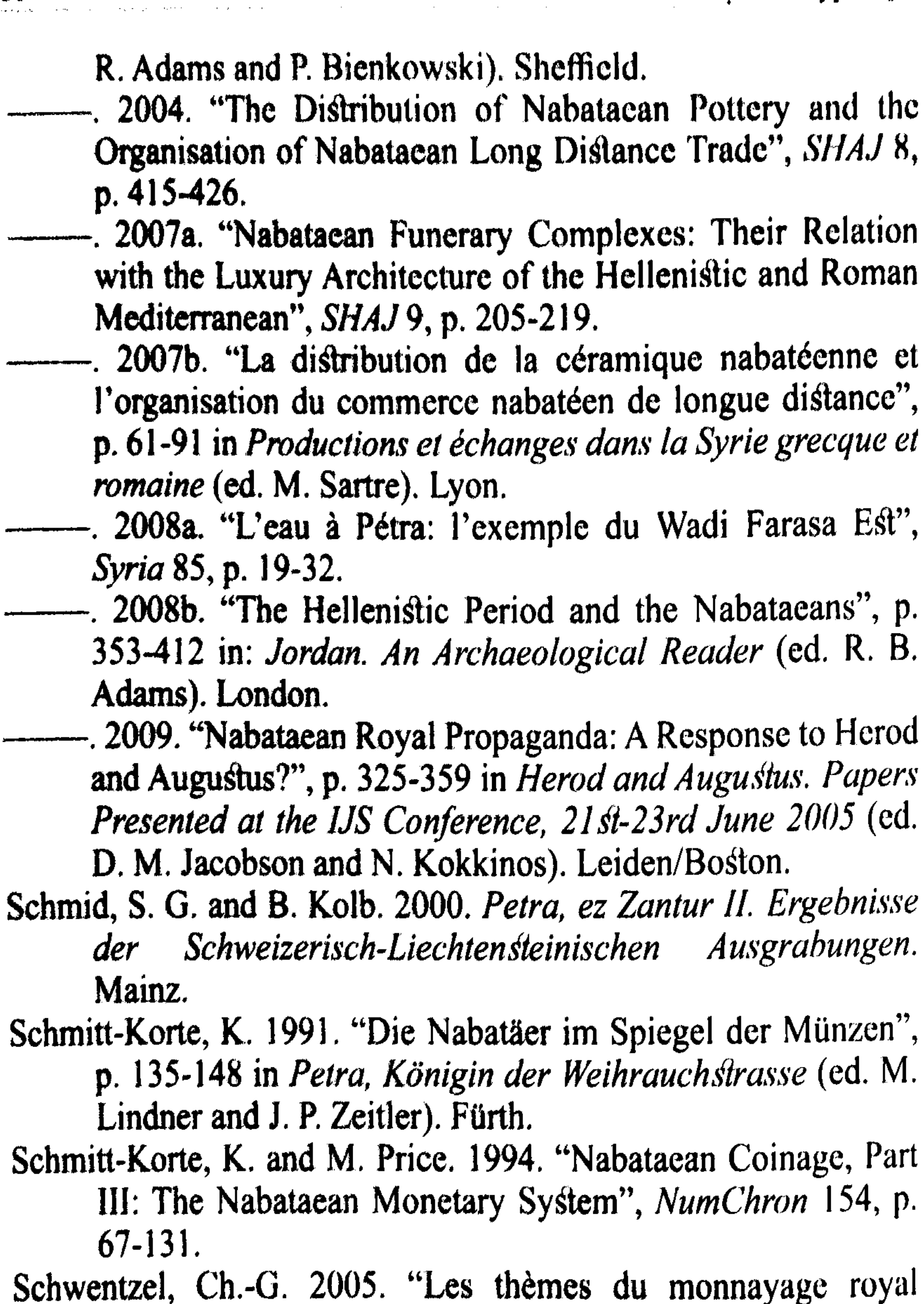
Savignac, R and G. Horsfield. 1935. "Le temple de Ramm", *RB* 44, p. 245-278. Savignac, R. and J. Starcky. 1957. "Une inscription nabatéenne provenant du Djôf", *RB* 64, p. 196-217.

Schluntz, E. 1999. *From Royal to Public Assembly Space. The Transformation of the 'Great Temple' Complex at Petra, Jordan.* PhD Thesis. Brown University, Providence.

Schmid, S. G. 2001a. "The "Hellenization" of the Nabataeans: A New Approach", *SHAJ* 7, p. 407-420.

———. 2001b. "The International Wadi Farasa Project (IWFP). Between Microcosm and Macroplanning – A Firśt Synthesis", *PEQ* 133, p. 159- 197.

———. 2001c. "The Nabataeans: Travellers between Lifeśtyles", p. 367-426 in *The Archaeology of Jordan* (ed. B. MacDonald,



R. Adams and P. Bienkowski). Sheffield.

——. 2004. "The Distribution of Nabataean Pottery and the Organisation of Nabataean Long Distance Trade", *SHAJ* 8, p. 415-426.

——. 2007a. "Nabataean Funerary Complexes: Their Relation with the Luxury Architecture of the Hellenistic and Roman Mediterranean", *SHAJ* 9, p. 205-219.

——. 2007b. "La distribution de la céramique nabatéenne et l'organisation du commerce nabatéen de longue distance", p. 61-91 in *Productions et échanges dans la Syrie grecque et romaine* (ed. M. Sartre). Lyon.

——. 2008a. "L'eau à Pétra: l'exemple du Wadi Farasa Est", *Syria* 85, p. 19-32.

——. 2008b. "The Hellenistic Period and the Nabataeans", p. 353-412 in: *Jordan. An Archaeological Reader* (ed. R. B. Adams). London.

——. 2009. "Nabataean Royal Propaganda: A Response to Herod and Augustus?", p. 325-359 in *Herod and Augustus. Papers Presented at the IJS Conference, 21st-23rd June 2005* (ed. D. M. Jacobson and N. Kokkinos). Leiden/Boston.

Schmid, S. G. and B. Kolb. 2000. *Petra, ez Zantur II. Ergebnisse der Schweizerisch-Liechtensteinischen Ausgrabungen.* Mainz.

Schmitt-Korte, K. 1991. "Die Nabatäer im Spiegel der Münzen", p. 135-148 in *Petra, Königin der Weihrauchstrasse* (ed. M. Lindner and J. P. Zeitler). Fürth.

Schmitt-Korte, K. and M. Price. 1994. "Nabataean Coinage, Part III: The Nabataean Monetary System", *NumChron* 154, p. 67-131.

Schwentzel, Ch.-G. 2005. "Les thèmes du monnayage royal nabatéen et le modèle monarchique hellénistique", *Syria* 82, p. 149-166.

——. 2008. "Fonctions et images de la reine nabatéenne (Ier s. av. J.-C. – Ier s. ap. J.-C.)", *Res Antiquae* 5, p. 271-279.

Seetzen, U. J. 2002. *Unter Mönchen und Beduinen. Reisen in Palästina und angrenzenden Ländern. 1805-1807* (ed. A. Lichtenberger). Stuttgart.

Shahîd, I. 1999. "Thamūd", p. 436 in *Encyclopedia of Islam* 2nd ed. Leiden. Smith, W. R. 1901. *Lectures on the Religion of the Semites. First Series, The Fundamental Institutions*. London.
Sourdel, D. 1952. *Les cultes du Hauran à l'époque romaine*. Paris.
Spijkerman, A. 1978. *The Coins of the Decapolis and Provincia Arabia*. Jerusalem.
Starcky, J. 1956. "Inscriptions archaïques de Palmyre", p. 509-528 in *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, vol. II. Roma.
——. 1965. "Nouvelles stèles funéraires à Pétra", *ADAJ* 10, p. 43-49.
——. 1966. "Pétra et la Nabatène", *Dictionnaire de la Bible, Supplément* 7 cols 886-1017.
——. 1968. "Le Temple Nabatéen de Khirbet Tannur", *RB* 75, p. 206-235.
——. 1985. "Les inscriptions nabatéennes et l'histoire de la Syrie méridionale et du Nord de la Jordanie", p. 167-181 in *Hauran I. Recherches archéologiques sur la Syrie du Sud à l'époque hellénistique et romaine*, pt. 1 (ed. J.-M. Dentzer). Paris.
Starcky, J. and J. Strugnell. 1966. "Pétra: Deux nouvelles inscriptions nabatéennes", *RB* 73, p. 236-247.
Starcky, J. and C.-M. Bennett. 1968. "Les inscriptions du téménos", *Syria* 45, p. 41-66.
Stewart, P. 2008. "Baetyls as Statues? Cult Images in the Roman Near East", p. 297-314 in *The Sculptural Environment of the Roman Near East* (ed. Y. Z. Eliav, E. A. Friedland and S. Herbert). Leuven.
Stiehl, R. 1970. "A New Nabataean Inscription", p. 87-90 in *Beiträge zur alten Geschichte und denen Nachleben. Festschrift für Franz Altheim zum 6.10.1968*. Band 2 (ed. R. Stiehl and H. E. Stier). Berlin.
Strubbe, J. H. M. 1991. ""Cursed be he that moves my bones"", p. 33-59 in *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion* (ed. C. A. Faraone and D. Obbink). Oxford.
Strugnell, J. 1959. "The Nabataean Goddess al-Kutba' and Her Sanctuaries", *BASOR* 156, p. 29-36.

Stucky R. A. and N. N. Lewis. 1997. "Johann Ludwig Burckhardt und William John Bankes. Die ersten neuzeitlichen Europäer in Petra", p. 5-15 in *Petra. Antike Felsstadt zwischen arabischer Tradition und griechischer Norm* (ed. Th. Weber and R. Wenning). Mainz.

Tarrier, D. 1980. "Les triclinia cultuels", *Le Monde de la Bible* 14, p. 38-40.

———. 1988. *Les triclinia nabatéens dans la perspective des installations de banquet du Proche-Orient.* PhD Thesis. Paris.

———. 1995. "Banquets rituels en Palmyrène et en Nabatène", *Aram* 7, p. 165- 182.

Taylor, J. 2002. *Petra and the Lost Kingdom of the Nabataeans.* Cambridge Mass.

Teixidor, J. 1979. *The Pantheon of Palmyra.* Leiden.

al-Theeb, S. A. R. 1993. *Aramaic and Nabataean Inscriptions from North-West Saudi Arabia.* Riadh.

———. 1994. "Two New Dated Nabataean Inscriptions from al-Jawf", *JSS* 39, p. 33-40.

Tholbecq, L. 1997. "Les sanctuaires des Nabatéens. Etat de la question à la lumière de recherches archéologiques récentes", *Topoi* 7, p. 1069-1095.

———. 2007. "Nabataean Monumental Architecture", p. 103-143 in *The World of the Nabataeans* (ed. K. D. Politis). Stuttgart.

Tholbecq, L. and C. Durand. 2005. "A Nabataean Rock-Cut Sanctuary in Petra: Preliminary Report on Three Excavation Seasons at the 'Obodas Chapel', Jabal Numayr (2002-2004)", *ADAJ* 49, p. 299-311.

Tholbecq, L., C. Durand and Ch. Bouchaud. 2008. "A Nabataean Rock-Cut Sanctuary in Petra: Second Preliminary Report on the 'Obodas Chapel' Excavation Project, Jabal Numayr (2005-2007)", *ADAJ* 52, p. 235-254.

Tuttle, C. A. 2009. *The Nabataean Coroplastic Arts.* PhD Thesis. Brown University, Providence.

Van den Branden, A. 1957. "La chronologie de Dedan et de Liḥyân", *BOr* 14, p. 12-16.

Veyne, P. 1986. "Une évolution du paganisme gréco-romain:

injuﬅice et piéte des dieux, leurs orders ou "oracles"", *Latomus* 45, p. 259-283.

Villeneuve, F. 1988. "Fouilles à Khirbet edh-Dharīh (Jordanie), 1984-1987", *CRAIBL* 1988, p. 458-479.

——. 1994. "Découvertes Nouvelles à Khirbet edh-Dharih (Jordanie), 1991- 1994", *CRAIBL* 1994, p. 735-757.

——. 2000. "Nouvelles Recherches à Khirbet edh-Dharih (Jordanie du Sud, 1996-1999)", *CRAIBL* 2000, p. 1525-1563.

Vogüé, Ch. J. M. Marquis de. 1865-1877. *Syrie centrale. Architecture civile et religieuse du Ier au VIIe siècle.* Paris.

de Vries, B. 1998. *Umm el-Jimal. A Frontier Town and its Landscape in Northern Jordan, 1. Fieldwork 1972-1981.* Portsmouth.

——. 2009. "Between the Cults of Syria and Arabia: Traces of Pagan Religion at Umm al-Jimal", *SHAJ* 10, p. 177-191.

Vriezen, T. C. 1965. "The Edomitic Deity Qaus", *Oudteﬅamentische Studien* 14, p. 330-353.

Waddington, W. H. 1870. *Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie.* Paris. Wadeson, L. 2010. "The Chronology of the Façade Tombs at Petra: A

Structural and Metrical Analysis", *Levant* 42, p. 48-69.

Wellhausen, J. 1887. *Reﬅe arabischen Heidentums gesammelt und erläutert.* Berlin.

Wenning, R. 1985. "Rezension: Negev, A., Tempel, Kirchen und Ziﬅernen. Ausgrabungen in der Wüﬅe Negev. Die Kultur der Nabatäer, Stuttgart 1983", *ThRev* 81, p. 453-457.

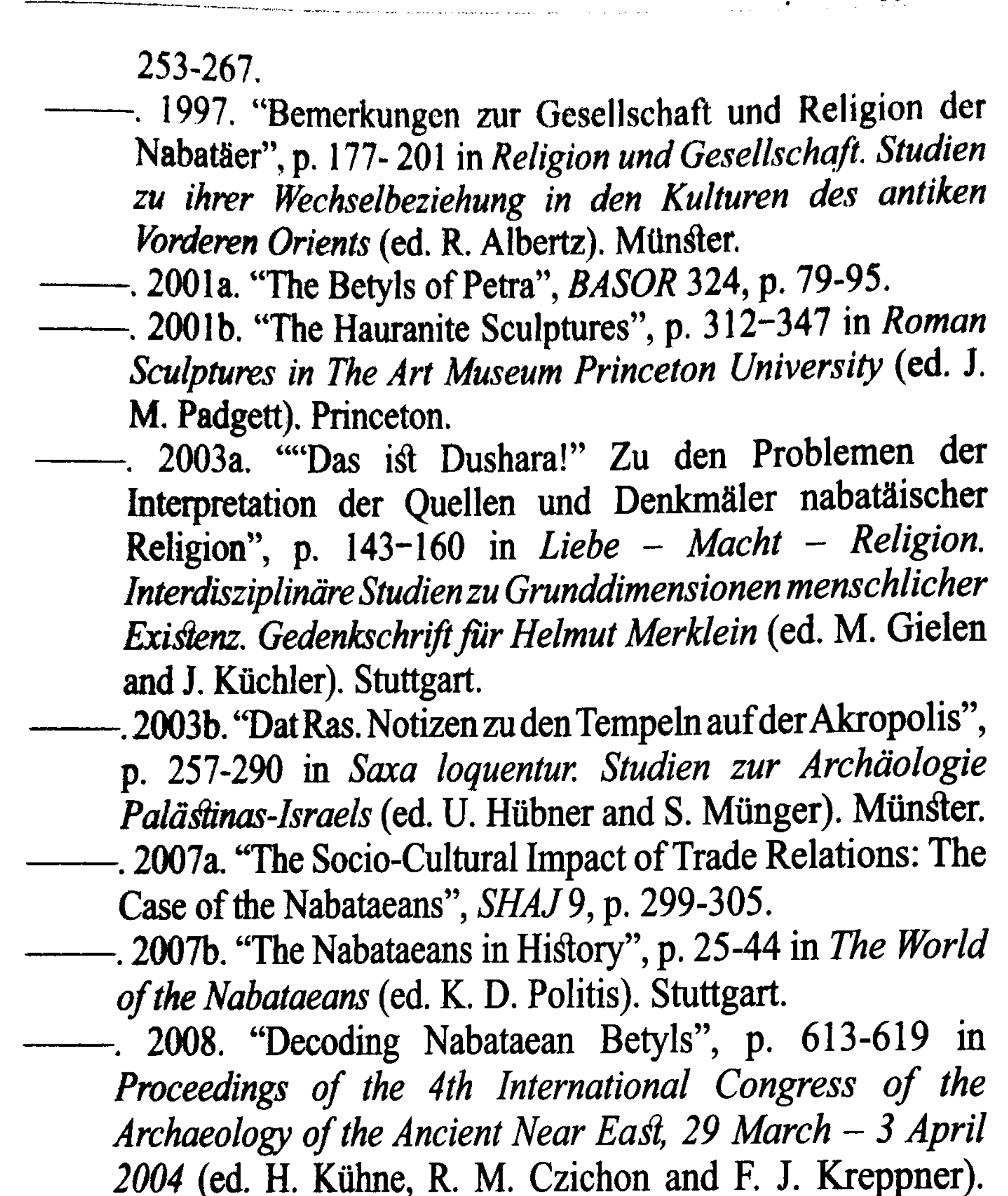
——. 1987. *Die Nabatäer. Denkmäler und Geschichte. Eine Beﬅandesaufnahme des archäologischen Befundes.* Freiburg/Göttingen.

——. 1992. "The Nabataeans in the Decapolis-Coele Syria", *Aram* 4, p. 79-99.

——. 1993a. "Eine neuerﬅellte Liﬅe der nabatäischen Dynaﬅie", *Boreas* 16, p. 25-38.

——. 1993b. "Das Ende des nabatäischen Königreiches", p. 81-103 in *Arabia antiqua. Helleniﬅic Centers around Arabia* (ed. A. Invernizzi and J.-F. Salles). Rome.

——. 1996. "Petra and Hegra: Some Differences", *Aram* 8, p.



253-267.

———. 1997. "Bemerkungen zur Gesellschaft und Religion der Nabatäer", p. 177- 201 in *Religion und Gesellschaft. Studien zu ihrer Wechselbeziehung in den Kulturen des antiken Vorderen Orients* (ed. R. Albertz). Münster.

———. 2001a. "The Betyls of Petra", *BASOR* 324, p. 79-95.

———. 2001b. "The Hauranite Sculptures", p. 312–347 in *Roman Sculptures in The Art Museum Princeton University* (ed. J. M. Padgett). Princeton.

———. 2003a. ""Das ist Dushara!" Zu den Problemen der Interpretation der Quellen und Denkmäler nabatäischer Religion", p. 143–160 in *Liebe – Macht – Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz. Gedenkschrift für Helmut Merklein* (ed. M. Gielen and J. Küchler). Stuttgart.

———. 2003b. "Dat Ras. Notizen zu den Tempeln auf der Akropolis", p. 257-290 in *Saxa loquentur. Studien zur Archäologie Palästinas-Israels* (ed. U. Hübner and S. Münger). Münster.

———. 2007a. "The Socio-Cultural Impact of Trade Relations: The Case of the Nabataeans", *SHAJ* 9, p. 299-305.

———. 2007b. "The Nabataeans in History", p. 25-44 in *The World of the Nabataeans* (ed. K. D. Politis). Stuttgart.

———. 2008. "Decoding Nabataean Betyls", p. 613-619 in *Proceedings of the 4th International Congress of the Archaeology of the Ancient Near East, 29 March – 3 April 2004* (ed. H. Kühne, R. M. Czichon and F. J. Kreppner). Wiesbaden.

Winnet, F. V. 1937. *A Study of the Lihyanite and Thamudic Inscriptions*. Toronto.

Winnett, F. V. and W. L. Reed. 1970. *Ancient Records from North Arabia*. Toronto.

Woolley, C. L. and T. E. Lawrence. 1915. *The Wilderness of Zin*. London. Wright, G. R. H. 1961. "Structure of the Qasr Bint Far'un. A Preliminary Review", *PEQ* 93, p. 8-37.

Yadin, Y. 1962. "Expedition D – The Cave of the Letters", *IEJ* 12, p. 227-257.

Yardeni, A. 2000. *Textbook of Aramaic, Hebrew and Nabataean*

Documentary Texts from the Judaean Desert and Related Material, 2 vols. Jerusalem.

Yon, J.-B. 2002. *Les notables de Palmyre*. Beirut. Young, G. K. 2001. *Rome's Eastern Trade*. London.

Zayadine, F. 1981. "Recent Excavations and Restoration of the Department of Antiquities (1979-80)", *ADAJ* 25, p. 341-355.

——. 1985. "Recent Excavation and Restoration at Qasr el-Bint of Petra", *ADAJ* 29, p. 239-249.

——. 1987. "Decorative Stucco at Petra and Other Hellenistic Sites", *SHAJ* 3, p. 131-142.

——. 1989. "Die Götter der Nabatäer", p. 113-123 in *Petra und das Königreich der Nabatäer* (ed. M. Lindner). Munich/Bad Windsheim.

——. 1991a. "A Nabataean Inscripton from Beida", *ADAJ* 21, p. 139-142.

——. 1991b. "L'iconographie d'Isis à Pétra", *MEFRA* 103, p. 283-306.

——. 2002. "L'exèdre du téménos du Qasr al-Bint à Pétra. A propos de la découverte d'un buste en marbre", *Syria* 79, p. 207-215.

——. 2003. "The Nabataean Gods and Their Sanctuaries", p. 57-64 in *Petra Rediscovered* (ed. G. Markoe). London.

——. 2007. "The Spice Trade from South Arabia and India to Nabataea and Palestine", p. 201-215 in *The World of the Nabataeans* (ed. K. D. Politis). Stuttgart.

——. 2008. "Roman Sculpture from the Exedra in the Temenos of the Qasr al- Bint at Petra", p. 351-362 in *The Sculptural Environment of the Roman Near East. Reflections on Culture, Ideology and Power* (ed. Y. Z. Eliav, E.A. Friedland and S. Herbert). Leuven.

Zayadine, F. and S. Farajat. 1991. "Excavation and Clearance at Petra and Beida", *ADAJ* 35, p. 275-311.

Zayadine, F., F. Larché and J. Dentzer-Feydy. 2003. *Le Qasr al-Bint de Pétra. l'architecture, le décor, la chronologie et les dieux*. Paris.

قائمة الرسوم والخرائط

فهرس المحتويات

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس

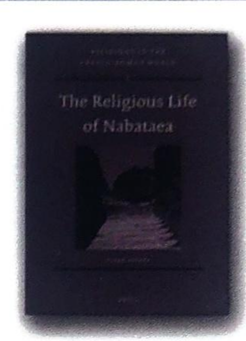
الفصل السادس

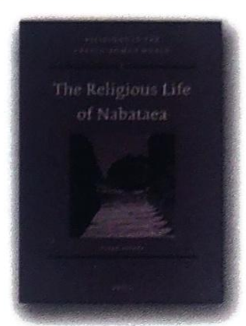
الفصل السابع

هذا الكتاب

يدرسُ كتابُ «**الحياة الدينيَّة عند الأنباط**» النقوشَ والمنحوتات والبقايا المعماريَّة التي تركها المتدينون في كلّ ركن من أركان دولة الأنباط، ويحلّل الآثار الدينيَّة لمدينة البتراء الصحراويَّة التي تمتدُّ من حوران إلى الحجاز، ويقدّم الكتابُ نظرةً جديدةً على خلاف الدراسات العلميَّة السابقة التي قلّلت من تنوع الممارسات والتقاليد الدينيَّة الموجودة في بلاد الأنباط، وكشفت هذه الدراسة المدعّمة بالرسوم والخرائط عن مشهد دينيّ نابض بالحياة تهيمن عليه مجموعة متنوعة من التقاليد المحليَّة على مساحة جغرافيَّة واسعة ساهمت في تشكيلها التأثيرات الثقافيَّة القادمة من ثقافة البحر الأبيض المتوسط والمنطقة العربيَّة والعوالم السامية الأخرى، ومن مواطن القوى التي يتمتع بها الكتاب في منهجيّته التي وازنت ما بين المصادر الأدبيَّة التاريخيَّة، وبين المصادر الماديَّة الأثريَّة، فقد توصَّل إلى نتائج تعدّ مبتكرة وجديدة في بابها.

د. بيتر الباس





باحثٌ مُتَخصِّص في دراسات البحر الأبيض المتوسط القديم والشرق الأدنى، حصل على الدّكتوراه في عام 2012، قسم الكلاسيكيّات والتاريخ القديم في جامعة درم، إنكلترا، ومسؤول دعم أعضاء هيئة التدريس (الآداب والعلوم الإنسانيَّة) في الجامعة نفسها، ونشر مقالات ومراجعات علميَّة حول التاريخ الثقافيّ والدينيّ للشرق الأدنى.

د. حسيب إلياس حديد



أستاذٌ مساعد في قسم اللغة الفرنسيَّة، كليَّة الآداب، جامعة الموصل، حاصل على بكالوريس آداب لغات أوربيَّة (اللغة الإنكليزيَّة) 1971/1972، وعلى درجة الدكتوراه في الأدب المقارن، دراسات إنكليزيَّة باللغة الفرنسيَّة، جامعة بواتييه-فرنسا، وله العديد من الكتب والبحوث العلميَّة المنشورة، والتي في طريقها للنشر.



The Academic Center for Research
CANADA- TORONTO





+964 780 226 2494
facebook.com/acadcntr
www.acadcr.com
info@acadcr.com



مكتبة الرافدين للكتب
الالكترونية
https://t.me/ahn1972